فكر سياسي

علي أكبر رشاد

الديمقراطية القدسية



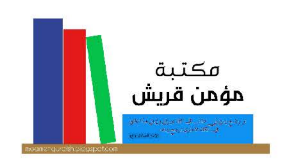


الديمقراطية القدسية

الديمقراطية القدسية

تأليف
آية الله الشيخ الدكتور علي أكبر رشاد

تعريب
حيدر نجف



الطبعة الأولى

ISBN 978-614-440-023-4

[٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ]



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: لبنان - بيروت - سان تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك c - ط ٣
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٢١٩١ - email: almaaref@shurouk.org

تصميم:



إخراج فني

إبراهيم شحوري

طباعة

DBOUK 00961 3 336218
شركة دبوق العالمية للطباعة والتجارة العامة ش.م.م
info@dboukart.com


بسم الله الرحمن الرحیم

المحتويات

كلمة الناشر

يشكل هذا الكتاب إضافةً علميةً جديدة، حيث سعى الكاتب إلى دراسة العلاقة بين الدين والديمقراطية، وعمل على إبراز التكامل بينهما. فما يظهر للناظر إلى هذين المصطلحين من تناقض، لم ينتج عن عناصر موضوعية، إنّما ساهمت في بنائه تطورات تاريخية واجتماعية في بقعة محددة من الأرض، جعلت الإنسان يتصور مثل هذا الأمر. ولكنّ الغائص في حقيقة وبنية الدين سرعان ما سيجد غياب هذه الوقائع، لأنّه لن يجد تعارضًا بين النصّ الديني (الوحي والسنّة) والعقل والعلم، وأصوات الجماهير ورضاهم، بل سيرى العكس تمامًا، إذ الدين يحمل البذور الحقيقية للديمقراطية، التي تسمح بحرية التعبير من جهة، ومن جهة أخرى تحفظ حقيقته الوجودية، وهذا ما يقتضي إعادة النظر في السائد من المقولات والعمل على رفع اللبس الذي لطالما تمّ تداوله.

وهذا ما تصدى له هذا الكتاب الذي عمل على دراسة العقل الغربي ولا سيما العلاقة بين الدين والسياسة فيه، وحلل الأسباب الموضوعية التي استدعت الفصل بينهما، ثم توجه إلى تحليل العناصر المكونة له، والتي أدت في نهاية الأمر إلى إنتاج إنسان البعد الواحد، المفتقد للهدفية الوجودية، المتشيّئ والمتحوّل إلى مجرد آلة أو رقم ضمن معادلة نفعية، كلّ شيء فيها قابل للاحتساب.

فالعقل الغربي الذي قام على الإنسية وإلغاء ولاية اللّه، أفقد الإنسان إنسانيته، وحوّله إلى كائن غريب لم يغترب عن اللّه وحسب، بل عن نفسه، وما يتبدى من معالم حرية في الديمقراطية ليس في حقيقته إلا نمطًا جديدًا من أنماط العبودية،





فالحرية مرسومة مسبقًا ومقيدة بجملة من المحرمات. وهذا ما يتناقض مع حقيقتها، التي تعني تعلّق إرادة الإنسان بالخير (الاختيار = اختيار الخير) من دون أيّ إكراه خارجي. فالحرّية – وهي أرقى صفات الإنسان – لا معنى لها إذا افتقدت عنصر الإرادة في الفعل وترك الفعل والانتقاد. وهذا ما تفتقده الديمقراطية الغربية، التي تنهب كل شيء بدءًا من الحرية الفردية.

بعد التحليل الذي أورده الكاتب، يصل إلى القول إنّ الإنسانية بحاجة إلى صياغة جديدة لمقولة الديمقراطية، تحفظ للناس حريتها وقدراتها التعبيرية، ولا تتناقض مع مندرجات الدين، فيقترح قيام «الديمقراطية القدسية» المنبعثة من الإرادة الإلهية، والمستندة على موافقة الشعب و«رضى العامّة».

وهذا النمط من الديمقراطية، يكفل تحقق الأهداف الوجودية للإنسان، ولا يؤدي إلى استبداد مجتمع التقنية، ويحفظ البنية التداولية للمجتمع السياسي، ويؤدي إلى استقلال السلطات الثلاث، ومشاركة جميع أبناء الشعب في تحديد آليات الحكومة (السلطة) واختيار مدرائها، والتدخّل المباشر وغير المباشر للشعب في شؤون المسؤولين والمدراء وسلطات الحكم في مراحل اتّخاذ القرارات وتنفيذها كافّة، وتشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية، والالتزام بالقانون وتساوي جميع أبناء المجتمع وحتّى القائد ورؤساء السلطات الثلاث أمام القانون، وصيانة حرمة وحقوق الأقليات والمعارضين، والاقتصاد الحرّ الملتزم، والحكومة المسؤولة المتحمّلة لمسؤوليّاتها، وغير ذلك.

فالديمقراطية القدسية هي الأكثر ملاءمة لحياة الإنسان، لأنّها تحقق غاية الوجود الإنساني بقيام مجتمع سياسي يقوم على عناصر ثلاث، تشكل قيم حقيقية هي: «التقوى»، و«التخصّص»، و«القبول العام»، مما يوفّر للمجتمع فرصة التمتّع بالمواهب والآثار الإيجابية الناجمة عنها.

و**دار المعارف الحكمية** إذ يضع أمام القارىء العربي هذا الكتاب، يسعى إلى فتح باب النقاش أمام الباحثين في عصر أخذت فيه المقولات الكبرى تتعرض لاهتزازات عنيفة، تستدعي استئناف القول فيها، وعرضها على بساط النقاش. وأهمية هذا الكتاب تدخل في هذا الإطار، إذ يُقدم الكاتب نصًا علميًا، يطرح من خلاله فكرةً جديدةً انطلاقًا من التجربة الواقعية التي مرت بها الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والتي



أكدت من خلال الممارسة العملية إمكانية قيام ديمقراطية مختلفة عن الديمقراطية الليبرالية، وهي تستطيع أن تحفظ المجتمع وقدراته التعبيرية دون الإخلال بالدين ومرجعيته.

وختامًا، يقدّم الدار جزيل شكره للسادة العاملين في القسم السياسي في **المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي**، الذين كان لهم الدور الأبرز في إعداد هذا الكتاب من خلال ضبط فصوله وتشذيبها بالنحو المطلوب، كما ويقدم وافر شكره للإخوة العاملين في قسم التحرير والترجمة في **معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية**، الذين أشرفوا على إصدار هذه النسخة من الكتاب بلغته العربية وحملوا على عاتقهم مهام التحرير والتدقيق والضبط اللغوي، سائلين المولى للجميع عظيم الأجر على ما بذلوا.

واللّه من وراء القصد.


المقدمـة

الكتاب الذي بين يدَي القارئ الكريم مجموعة بحوث ومحاضرات تمّ تقديم معظمها للمؤتمرات والملتقيات العلمية المختلفة في داخل البلاد وخارجها. والجغرافيا الموضوعية لمجموعة البحوث هذه هي البحوث النظرية السياسية لا سيّما مرتكزاتها الفلسفية والكلامية.

ومع أنّ تأليفات من قبيل الكتاب الحالي لا يمكن أن نتوقّع منها انسجامًا بنيويًا أو تراتبيّةً دقيقةً بين الفصول، لكنّنا حاولنا توفير التلاؤم النسبي في هذا التأليف عبر انتقاء المحتويات وتنظيمها. وكما سيلاحظ القارئ المحترم، فإنّ البحوث الأولى تتطلّع لعرض ونقد الأرضية والبنى التحتية الفلسفية والكلامية للعلمانية، وتتطرّق البحوث الوسيطة والأخيرة لإيضاح العلاقة بين الدين وبعض المقولات السياسية، والإنسانية، والعصرية (كالديمقراطية، والدولة، والحرّية، والمداراة، والتنمية، والعقلانية، والإيديولوجيا)، فضلًا عن تقديم النموذج والتصوّر الإسلامي في هذه الميادين.

وحيث إنّ البحوث التي يحتويها الكتاب موجّهة نوعًا ما إلى أصحاب الاختصاص في المضمار الفكري من ناحية، ولمّا كان المجال المتاح لي في مثل هذه المؤتمرات والملتقيات لا يتجاوز حدود المحاضرة القصيرة من ناحية ثانية، فقد غلب طابع الإيجاز والاختصار على طريقة طرح الأفكار في الكتاب. هذا رغم أن زمام القلم أفلت من يدي في بعض الأحيان – بحكم مثقال حبّة الذوق التي كانت من نصيبي على حدّ تعبير الشاعر الإيراني سهراب سبهري – فانقلب ذلك الإيجاز إلى ضدّه ما استدعى

الاعتذار للقرّاء الواعين عن الإطناب المملّ قبل الاعتذار لهم عن الإيجاز المخلّ[1].

الفصل الخامس - رغم اختصاره - يحتوي الشكل المحبّذ والمنتخب من قبل كاتب السطور بشأن النظام السياسي والحكومي المنشود، ولذلك سُمّي الكتاب كله باسم الفصل الخامس منه: «الديمقراطية القدسية».

ففي نيّتي - لو أمهلتني الابتلاءات - تنظيم تأليفَين آخرَين من البحوث والمحاضرات في ميادين علم الكلام والبحث الديني، والفلسفة وعلم المعرفة، أسأل اللّه تعالى التوفيق لإتمامهما.

أشكر الزملاء في القسم السياسي في المجمع العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي لتحمّلهم عناء مراجعة هذه المجموعة من البحوث والفصول وتقديمهم بعض المقترحات بشأنها. كما أتقدم بالشكر الجزيل للإخوة الدؤوبين في المؤسسة الثقافية للعلوم والأفكار المعاصرة الذين بذلوا جهدًا وافرًا في إعداد هذا الكتاب.

اللهم وفّقهم وإيّاي لما تحبّ وترضى، ولا تجعلنا من الذين يحسبون أنّهم يحسنون صنعًا... آمين.

علي أكبر رشاد

---

(١) للشاعر الإيراني المعاصر سهراب سبهري أبيات معروفة من الشعر الحرّ ترجمتها: أنا من أهل كاشان.. حياتي لا بأس بها.. لي كسرة خبز.. وبعض الذكاء.. ومثقال حبة من ذوق..



الفصل الأول

أسباب ظهور العلمانية واستمرارها (*)

(*) محاضرة ألقيت في ملتقى «الثورة الإسلامية، والثقافة، والتنمية» الذي أقيم سنة ١٩٩٥ م في العاصمة الباكستانية إسلام آباد.

﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1].

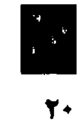
قبل الخوض في صلب البحث أرى من الضروري تسليط الضوء على جملة من النقاط؛ النقطة الأولى هي أن مفردة العلمانية (Secularism) قد استعملت بأشكال مختلفة بتأثير من التحوّلات الاجتماعية والتصوّرات المتنوّعة. ومن دون أن نقصد البحث في جذور الكلمة والتدقيق غير الضروري في أصلها اللغوي والاصطلاحي، نشير هنا إلى استعمالَين اثنَين لهذه المفردة بغية الوصول إلى وفاق إجمالي بشأن معانيها واستعمالاتها:

أ - تستعمل العلمانية أحيانًا استعمالًا معادلًا للمادّية والإلحاد، وكإيديولوجيا معارضة للدين. ويمكن في هذا التصوّر ملاحظة آثار العلمانية في ميادين المعرفة والحياة كلها والصعد العلمية كافة بما في ذلك علم الوجود والبحوث العلمية الطبيعية.

ب - تطلق العلمانية أحيانًا على عملية العلمنة وجعل الأمور دنيوية، وإضفاء طابع عرفي (تعريف) على العلاقات والحياة (الأخلاق، السياسية، الحقوق، و...). وقد تشمل عملية التعريف أحيانًا جميع المؤسّسات والمقولات الاجتماعية بما في ذلك الدين، فتجري محاولات لجعل حتّى التعاليم الدينية عصرية و«عرفية». وتتبدّى هذه العملية بأسماء وصور عديدة منها: ١ - تزيين الدين (كعلمنة الدين والسعي لجعله متطابقًا مع العلم: العلمويّة)، ٢ - تلويث الدين (كالمزج بين التعاليم الدينية

---

(١) سورة **المائدة**، الآية ٥٠.



ومنجزات المعرفة البشرية: الانتقائية)، ٣ - تشذيب الدين (كحفظ بعض أركان الدين وأجزائه وتعاليمه وقيمه والشطب على جوانبه التي لا يستسيغها العصر: التمييز في الدين).

إنّ أكثر استخدامات العلمنة شيوعًا اليوم هو دَنْيَوَة[1] الشؤون السياسية، ومنع الدين من التدخّل في قضايا الدولة.

النقطة الثانية: للإيديولوجيا العلمانية[2] أواصر وثيقة بسلسلة من الأصول والقيم المستساغة في الثقافة الغربية، نظير: الإنسية وتأليه الإنسان، والعقلانية، والعلموية، وأصالة المادّة، والليبرالية، والحرّية. بحيث لو تجاهلنا تعاريف أيّة واحدة من هذه المفاهيم - وبعضها تعدّ بنًى تحتيّةً للعلمانيّة وبعضها بنًى فوقيةً وآثارًا مترتّبةً عليها - لما أمكن فهم هذه الإيديولوجيا بصورة صحيحة.

النقطة الثالثة هي أن أسباب ظهور العلمانية ممكنة التصنيف وفق اعتبارات عديدة إلى فئات مختلفة، إذ يتاح حسب نوع هذه الأسباب ودورها تصنيفها إلى ثلاث فئات:

فئة العوامل الممهِّدة لظهور هذا المذهب، وهي عوامل ترجع إلى الخصائص الداخلية للمسيحية والثقافة الغربية.

والفئة الثانية هي أسباب ظهور العلمانية، وترجع غالبًا إلى تدابير وأداء رجال الكنيسة في القرون الوسطى.

والفئة الثالثة هي أسباب ظهور ودوام العلمانية، والقائمة في معظم الأحيان على تحوّل الهندسة المعرفية في البلاد الأجنبية.

النقطة الرابعة هي أنّ الملحدين والموحّدين تعاونوا على ظهور العلمانية الغربية

---

(١) جَعْلُ الشيء دنيويًا.

(٢) أطلِقُ على العلمانية أحياناً كلمة الإيديولوجيا عن عمد وعلم. فرغم أن العلمنة ضرب من مقارعة الإيديولوجيا ولا تتصالح مع النظام الإيديولوجي أبداً (كما لا يزال يدعي أتباع العلمانية لحد الآن) لكنها تحولت إلى إيديولوجيا بكل معنى الكلمة، وأصبح لها كافة خصائص الإيديولوجيا كما يراها نقاد الإيديولوجيات. وتتجلى هذه الحقيقة أكثر حينما نسأل العلمانيين: لمن الأرجحية في حال التعارض والتزاحم بين العلمانية والديمقراطية؟



واستمرارها تعاونًا غير واعٍ ودون قصدٍ مسبق، فكان ذلك منهم تعاونًا وتعاضدًا – وليس تعاطفًا ووفاقًا قلبيًّا – عجيبًا وفريدًا من نوعه حصل في الغرب، وأفرز آثارًا سلبيةً ضارّةً على المدنية والمعنوية.

أشاع الملحدون المذهب العلماني انطلاقًا من نوايا سيّئة وبهدف التخلّص من الدين، وخضع الموحّدون للعلمنة بنوايا حسنة لأجل إنقاذ الدين كما تصوّروا. تحيّز الفريق الأوّل للعلمانية من موقع ترجيح العقل على الوحي، والاقتصار على حجيّة العقل، وبنيّة نبذ الدين عن ساحة الحياة السياسية، وتكريس الأفكار الليبرالية والإنسية. ووافق الفريق الثاني علمنةَ إدارة المجتمع من منطلق الحرص على حفظ الدين وحماية قدسيّته! جدير بالذكر أنّ هذا التباين في نوايا مناصرة العلمانية صار مصدرًا للتهافت في تعريف هذا المذهب وعرضِ جذوره ومنهاجه. أضف إلى ذلك أنّ التطوّرات التاريخيّة والتحوّلات والتنوّع الذي شهدته المجتمعات العلمانية كان له بالغ الأثر في انبثاق رؤى مختلفة وتصوّرات متفاوتة حول العلمانية (ولا بدّ من شرح هذه الظروف في بحوث أخرى).

النقطة الخامسة والأخيرة هي أنّنا لا نبتغي هنا استقراءً وإحاطةً تامّةً بعلل وممهّدات ظهور العلمانية ودوامها، فتأمين مثل هذا الهدف يتطلّب مجالًا واسعًا وبحثًا شاملًا لا تتّسع له صفحاتنا هذه.

أمّا أسباب ظهور العلمانية واستمرارها[١]:

نعتقد أنّ الأسباب والممهّدات أدناه لعبت دورًا كبيرًا في ظهور العلمانية الغربية واستمرارها:

---

(١) ثمّة العديد من الآراء حول أسباب ظهور العلمانية، وأعتقد أنّ مجموعة العوامل الواردة في النص هي المكوّنات الأساسية للعلّة التامّة لانبثاق العلمانية، رغم تأثير عوامل أخرى نظير: ١ – تآكل الأجهزة الدينية الكنسية، ٢ – انتهاء فترة حجّية المسيحية وتاريخ استهلاكها، وبالتالي عدم جدواها في تلبية احتياجات البشرية (انتهى عمر المسيحية بظهور الإسلام، لذلك ابتدأت القرون المظلمة الوسطى منذ ذلك الأوان، وانتهت بخروج المسيحية من ساحة العمل والمجتمع في القرن السادس عشر)، ٣ – طرح فكرة التعدّدية الدينية ونسبية المعرفة الدينية، ٤ – التطوّر الذي طرأ على هندسة المعرفة في الغرب. العوامل الأربعة المذكورة في هذا الهامش والعوامل الستّة المطروحة في النص تتطلّب بالطبع مزيدًا من الشرح الوثائقي والنقد المستفيض المناسب، وهذا ما نسأل الباري تعالى التوفيق لإنجازه.

١ - عدم توفّر المسيحية على نصّ وحياني

العهد القديم والعهد الجديد هما رواية لسيرتَي النبيَّين موسى وعيسى عَلَيْهِمَاالسَّلَامُ وأقوالهما، وسرد للأحداث التي جرت في زمانَيهما أو أزمنة من سبقوهما. ليست التوراة أو الأناجيل الموجودة نصوصًا وحيانيةً. فالأناجيل المتوفّرة بين أيدينا اليوم دوّنت بعد زمن حياة السيّد المسيح عَلَيْهِالسَّلَامُ بثلاثمائة سنة على الأقل.

الافتقار لنصّ وحياني غير محرّف أدّى إلى بروز معتقدات غير صحيحة وشياع عقائد مناقضة للعقل كالاعتقاد بالتثليث والأقانيم الثلاثة، وبالتالي ظهور المعتقدات وكأنّها غير عقلانية أو الإيحاء بالتعارض بين العقل والدين؛ وكان من آثار تلك المعضلة انبثاق نظريّات تؤكّد عدم إمكانية أو عدم ضرورة التسويغ العقلاني للمعتقدات الدينية[1].

٢ - افتقار النصوص المسيحيّة لمفاهيم كافية لإنشاء نظم

وجود نقطة الضعف هذه في المنظومة الفكرية والمصادر الدينية الكنسية، وعلى الرغم من دعاوي آباء المسيحية في الحكم والدولة، سوّغ الطروحات العلمانية تلقائيًا. فالدين الذي يعدم النظم الاجتماعية المستمَدة من الوحي يجب أن يترك إدارة المجتمع لغير الوحي، إذ حتى لو استلم المتدينون زمام الحكم والحال هذه، فإنهم سيديرون المجتمع بأحكام العقل وتخطيطات العلم.

ثم إنّ نسبة التصوّرات والسلوكيات البشرية المشوبة بالخطإ التي يجترحها رجال الكنيسة إلى الدين لن تثمر سوى انعدام ثقة الجماهير وضعضعة عقائدهم، وهذا ما حصل بالفعل وكان تحديدًا، لأنّ المتديّنين العقلاء ضمّوا أصواتهم للعقلاء غير المتديّنين في ضرورة فصل الدين عن الدنيا!

٣ - وهم التزاحم بين الدين والدنيا

المسيحية المستخلصة من النصوص المقدسة بكل ما لها من تعاليم مناهضة للدنيا لا

---

(١) قدّم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهّري في كتابه الممتاز **الدوافع نحو المادّية** دراسةً مستوعبةً ومتينةً ناقش فيها هذه القضية، فجزاه الله عن الحقّ خير الجزاء.





يمكنها أساسًا سوى أن تفضي إلى العلمانية. الفهم المسيحي للدين يؤدّي عن قصد أو عن غير قصد إلى فصل شؤون الدين عن شؤون الدنيا. الثقافة التاريخية للتصوّرات السلبية حول الدنيا وتقاليد العزلة وترك الدنيا النابعة من صميم الدين الماقت لها، والذي ساد العالم الغربي، كانت خلفيةً مناسبةً لترويج فصل الدين عن السياسة. كما أنّ جهود أمثال توما الأكويني وأوغسطين طوال العصور المختلفة للمصالحة والتأليف بين هاتَين المقولتَين لم يحالفها التوفيق غالبًا.

٤ - التأويل العلمي للنصوص المقدسة وتطعيم الفرضيات العلمية بالدين

حاولت الكنيسة في القرون الوسطى فرض النظريات البشرية القابلة للتطوّر على النصوص الدينية، أو جعل النص الديني المحرَّف، وفهمَها الأكثر تحريفًا للنص، معيارًا لصحة وسقم العلوم والنظريات العلمية، وإضفاءِ الصبغة الدينية على كلّ شيء!

أدّى هذا الأسلوب من ناحية إلى فتور علمي في الغرب المسيحي خلال القرون الوسطى (حينما شهد المشرق الإسلامي تطوّرات علمية هائلة) إذ تحوّل الدين تدريجيًّا إلى عقال للعقل وقيد للمهارات المختلفة. ومن ناحية ثانية كان من شأن إصرار رجال الكنيسة على حجّية فهمهم الهشّ حيال التطوّر العلمي المتسارع أن أوحى بالتعارض بين العلم والدين، ولم يجد الإنسان الغربي الحلّ إلّا في عزل الدين والفصل بينه وبين العلم.

٥ - الاستبداد الديني الكنسي

طوال عشرة قرون من سلطة آباء الكنيسة المطلقة في الغرب تمّ تقييد وتهديد المذاهب المنافسة كافّة بما في ذلك الاتّجاهات المسيحية غير المنسجمة مع توجّه البابا، وبات كلّ مفكّر في قلق وأرق على مصيره، وعاش العلماء كلّهم في خشية دائمة من محاكم التفتيش. فتسبب هذا السلوك طبعًا في الإيحاء بتعارض الدين والحرّية الإنسانية المشروعة، ووجد الإنسان الغربي تحرّره وفلاحه رهن الانعتاق من ربقة الدين وأفول السلطة الدينية.

٦ - التنافس على السلطة بين الحكّام والعلماء ورجال الكنيسة

مشروع علمنة إدارة المجتمع كان يعني بالضبط نزع سلاح البابا وإمساك دفّة السلطة من قبل تيّار التحديث في الغرب. كما أنّ تقبّل زعماء المسيحية للعلمانية وموقفهم المرن والمسالم حيال العقلانية والنزعة العلمية في القرون الأخيرة، يُفهم على أنّه تراجع للمسيحية إلى مواقف يمكن الدفاع عنها ومنسجمةٍ مع الظروف الجديدة، للحفاظ على الحدّ الأدنى من الوجود الديني، أي التديّن الفردي المتلائم مع المجتمع العلماني.

على كلّ حال، كانت العوامل المذكورة من أهمّ أسباب ضعضعة أساس الدين وعزله، وبالتالي ولادة وانبثاق العلمانية في العالم الغربي. وكان لبعض هذه العوامل دور العلل المُبقِية للعلمانية والباعثة على استمرارها في البلاد الغربية.

التباينات الدينية - الثقافية بين الشرق والغرب

من المناسب أن نشير هنا باختصار إلى العلاقة بين العلمانية من ناحية والثقافة الشرقية والعالم الإسلامي من ناحية أخرى. نعتقد أنّ التباينات الأساسيّة بين «الإسلام» و«المسيحية» لا تفسح المجال لانبثاق واستمرار علمانية محلّية مطلقة أو تيارات علمانية وطنية مهمّة في العالم الإسلامي؛ وفيما يلي نلمح بإيجاز لبعض هذه الفوارق:

القرآن باعتباره نصّ الوحي الإلهي، وسنّة الرسول الأكرم محمّد صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والروايات الموثوقة الكثيرة المتوفّرة لدينا من شأنها إثراء العقيدة الإسلامية قدسيًّا، وضمان إتقانها وسلامتها، ونبذ الخرافات عنها؛ فأكثر من ثلث الآيات القرآنية (٢٢٠٠ آية) هي آيات أحكام يمكن الرجوع إليها مباشرةً في استنباط الأحكام الاجتماعية والفردية. هذا ما عدا الآيات التي يتاح الاستشهاد بها في قضايا فلسفة السياسة، والحقوق، والاقتصاد والسلوك السياسي الإسلامي. ثمّة في إيران برنامج كومبيوتري يحتوي نصوص حوالي مليون حديث مستخرج من ١٢٠٠ كتاب تفسيري، وحديثي، وتاريخي، وأخلاقي، وعرفاني، و... شيعية، مرويّة جميعها عن الرسول الأكرم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وأهل بيته عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، وحتّى لو كان كلّ حديث قد تكرّر عشر مرات كمعدّل، فسيبقى للشيعة ما لا يقلّ عن مئة ألف حديث في علم الكلام، والأحكام الفقهية، والأخلاق،



فضلًا عن عشرات الألوف من الأحاديث الأخرى في المجامع والموسوعات السنّية قد لا يكون بعضها مذكورًا في المصادر الشيعية.

إنّ نزاهة القرآن من التحريف، واستمرار عهد البعثة لمدّة طويلة، وكذلك عصر حياة أوصياء الرسول (منذ العام العاشر بعد الهجرة وإلى عام ٢٥٠ هـ) هي من العوامل التي وفّرت للمسلمين مجالًا واسعًا كي ينتهلوا العقائد والأحكام الإسلامية من معين الوحي الزلال ومفسّريه السماويّين.

ووجوب الاجتهاد في أصول الدين، وأصالته في فروع الدين، ميزة أخرى للثقافة الإسلامية؛ فكما أنّ الاعتقاد بضرورة فهم الدين فهمًا اجتهاديًّا شجّع المسلمين على تبنّي المعتقدات الإسلامية تبنّيًا علميًّا، وحال دون إشاعة المعتقدات الهشّة والركون إلى الأفكار غير المُسنَدة، أو ابتلائهم بركود الفكر الديني. أضف إلى ذلك أنّ منطق الاجتهاد مودع في صميم بنية الفكر الإسلامي كعامل تحفيز داخلي يجعل أقطاب المعرفة وأربابها في المجتمع الإسلامي ضمن سياق بعثة متجدّدة، ويحضّهم على التعمّق وإعادة النظر ومضاعفة دائرة الاستيعاب فيما يتعلّق بالشأن الديني.

إنّ العقل في القاموس العقيدي للمسلمين عِدل الوحي (النقل) وصنوه، وقد أطلق عليه اسم الرسول الداخلي. وفي القرآن والعقيدة الإسلامية توصيات جادّة بالتدبّر والتعقّل وتشديدات على حجّية العقل في الإسلام، أفضت إلى انبثاق مدارس فلسفية غنيّة جدًّا ومشارب كلامية على درجة عالية من المتانة مثّلت رصيدًا استدلاليًّا منيعًا للعقائد الدينية، وبدّدت عن الأذهان أوهام تعارض الدين والعقل في الثقافة الإسلامية، وأدّت إلى نضج عقائد وقواعد مثل «الحسن والقبح العقليّين» في علم الكلام، و«تلازم حكم العقل والشرع» و«المستقلّات العقلية» في فلسفة الفقه، وعلم الفقه، وأصول الفقه. فالمكانة التي أحرزها العقل والتعقّل في الثقافة الدينية للمسلمين، والاستخدامات الموجودة للعقل في علوم مثل الكلام، والفقه، والأخلاق الإسلامية ليست بأدنى من منزلة الوحي والتعبّد. ومن الجدير بالتأمّل حقًّا أن يرسي صدر المتألهين (صدر الدين الشيرازي) في الشرق مدرسة الحكمة المتعالية – التي تميّز بامتزاج القرآن والبرهان والعرفان فيها – في العصر ذاته الذي واجه فيه العالم الغربي بقوّة إشكالية تعارض العقل والدين.

ونظرة الإسلام لمنزلة المعرفة السامقة واحدة أخرى من مميّزات هذا الدين





مقارنةً بالأديان الأخرى. فاهتمام الإسلام والمسلمين بحرمة العلم وطلّابه لا يترك أيّ مجال لخطور شبهات تعارض العلم والدين في الأذهان؛ وتجربة التعاطي بين العلم والإلهيّات في الإسلام تعدّ تجربةً عظيمةً فريدةً أسّست لصرح حضارة هائلة، حتّى أنّ الحضارة الغربية الراهنة مدينة لتلك الحضارة المعنوية الشامخة.

والشجرة الممنوعة في نظرة الوحي الإسلامي ليست شجرة العلم، بل إنّ التفوّق العلمي للإنسان هو الذي يفضّله على كافّة المخلوقات إلى درجة تؤهّله لأن يركع الوجود برمّته أمامه، بل وتسجد له الملائكة التي كانت إلى ما قبل خلقته أفضل الموجودات؛ فالطابع الإلهي للإنسان رهن بقدراته العلمية.

إنّ الآيات الأولى التي نزلت على رسول الإسلام فوق تلال الأجواء الحالكة للجاهلية القديمة تحدّثت عن البعد العلمي للخلقة، وخصوصًا خلقة الإنسان وكرامته، وتعليمه الخطّ والكتابة و«ما لم يكن يعلم»[١].

وإنّ أكثر من يخشى اللّه، من وجهة نظر القرآن الكريم، هم العلماء «إنّما يخشى اللّه من عباده العلماءُ»[٢]، وطلب العلم فريضة على المؤمن من مهده إلى لحده كما يؤكّد رسول الإسلام.

أمّا الخصوصية الأخرى للمدرسة الإسلامية فهي قدرتها على إطلاق النظم وإبداعها في الميادين الاجتماعية كافّة. فرسول الإسلام وبتأسيسه حكومةً دينيةً في المدينة المنوّرة قدّم نموذجًا واضحًا للحكومة الدينية. وأطلق أوصياؤه وأصحابه والمصلحون في المجتمعات الإسلامية بشرحهم وتفسيرهم وملاءمتهم بين التعاليم الدينية والاحتياجات الاجتماعية للإنسان في الأعصار والأمصار المختلفة، أطلقوا نماذج ناجحةً للنظم الحياتية الإسلامية. فبفضل التوفّر على نصّ الوحي الإسلامي والتراث الهائل لزعماء الدين، وبفضل العقلانية الإسلامية، وآليّة الاجتهاد الناجعة، استنبط فقهاؤنا أربعين ألف فرع فقهي ووضعوها في متناول أيدي الأمّة الإسلامية. الفقه الإسلامي الغني العميق الواسع يضيء اليوم كمشعل في طريق حياة أبناء الأمّة ويوضّح لهم واجباتهم وحقوقهم وأساليب ممارساتهم وسلوكهم الجماعية والفردية.

---

(١) سورة **العلق**، الآيات ١ إلى ٥.

(٢) سورة **فاطر**، الآية ٢٨.



جدير بالذكر أنّ أبواب الفقه السبعين – باستثناء بعض الأبواب – تعبّر كلها عن أنظمة الإسلام وقوانينه في العلاقات السياسية، والحقوقية، والاقتصادية، والتربوية، والتعليمية. العلوم الفقهية العميقة لا سيّما علم أصول الفقه المتّسم بالرصانة، والقواعد «الألفيّة» الدقيقة للفقه لها قدرات مذهلة – في إطار الحقوق الشيعية – على تأمين متطلّبات الإنسان المعاصر في مضمار التشريع المتناغم مع ظروف البشر المتطوّرة.

تعدّ صيانة كرامة الإنسان في الثقافة الإسلامية واحترام الحرّيات الإنسانية المقرّرة، روح الشعار الإسلامي الأعمق. والتاريخ يشهد على تسامح المسلمين ومداراتهم حتّى في تعاملهم مع الأديان المنافسة والتيّارات الفكرية المعارضة. وتمثّل الآيات من قبيل ما سيأتي أدناه ركائز العلاقات الفكرية في المجتمع الإسلامي:

﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[1].

﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[3].

﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ﴾[4]...

يذكر أنّه فضلًا عن التباينات الدينية بين العالمَين الشرقي والغربي، ثمّة فوارق ثقافيّة عميقة نظير: النزعة الإشراقية في الشرق والعقلية في الغرب (كما يعتقد المرحوم محمّد إقبال اللاهوري)، ممّا له دور أساس في الحؤول دون ظهور وتفشّي أسس العلمانية وقيَمها في الشرق. يقول في أبيات شعرية له بالفارسية:

«النباهة طريق الحياة لدى الغربيّين، والعشق سرُّ الكائنات عند الشرقيّين.

النباهة تبلغُ معرفةَ اللّه إذا امتزجت بالعشق، وأسسُ العشق متينة بالنباهة.

---

(١) سورة **الإنسان**، الآية ٣.
(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٥٦.
(٣) سورة **الزمر**، الآيتان ١٧ و١٨.
(٤) سورة **البقرة**، الآية ١٢٠.

إذا اجتمع العشق مع النباهة أسَّسَا لعالمٍ جديد آخر.

انهض وارسِ دعائم عالم آخر، وامزج العشق بالنباهة.

مشعل الأجانب مشعلٌ رطيب، عيونهم بصيرة لكنّ قلوبهم ميّتة.

أصابتهم جراحٌ عديدة من سيوفهم، ووقعوا فريسةً في فخّهم.

لا تطلب الوجدَ والسكر من أعنابهم، فليس في أفلاكهم عصرٌ جديد.

حرارة الحياة وطريقها من لهيبكَ، وصناعة العالم الجديد من واجبك»[١].

أيًّا كان، فبالنظر إلى الفوارق الدينية والثقافية بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي والتي ألمحنا إليها، لن تعود العلمانية إيديولوجيا كونية شاملة، ولا العلمنة ممرٌّ حتمي لا مناص للتاريخ والبشرية والأديان من اجتيازه. العلمانية منحى أفرزه الغرب وظهر في أحضان الثقافة الأجنبية والمسيحية الغربية، وعلمنة الدين والإدارة الاجتماعية ظاهرة نسبية وغربية، ولا تُعَدُّ من مشكلات العالم الإسلامي أو قضايا الشرق.

﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[٢].

ولحسن الختام نقدّم باقة أخرى من حديقة إقبال الشعرية:

«ضجّت البشرية برقّةٍ من الغرب، ولملمت الحياةُ نبضها وحيويّتها في الغرب.

إذن، ما الذي يجب فعله يا أقوام الشرق، لتعود مشرقةً أيّامُ الشرق؟

بُعثَتِ الثورةُ في ضميره، ومضى الليل وأطلّت الشمس.

وقعت أوروبا صريعةَ سيفها، وأسّست تحت السماء لمنهج اللادين.

ذئبٌ هي في جلد حَمَل، تقعدُ كلَّ حين في كمين حَمَل.

مشكلاتُ الإنسان الكريم منها، وهمومُ الإنسانية الخفية منها.

---

(١) **ديوان إقبال اللاهوري**، ط إقبال، أكاديمية باكستان.

(٢) سورة **المائدة**، الآية ٤٧.



الإنسان في نظرتها ماءٌ وطين، وقافلةُ الحياة لا منزلَ لها حسب ظنونها.

علمُ الأشياء نادرٌ في أوطاننا، لكنّ له في بلاد الغرب تأثيرًا آخر.

عقلُ الغرب وفكره بعيدان عن معايير الحسن والقبح، عيونُهُ لا تدمع، وقلبُهُ من حجرٍ وتبن.

العلمُ افتُضِحَ به في المدن والسهوب، وجبريلُ غدا بصُحبته إبليسًا.

علم الأجانب سيف مشهور، لا يألو جهدًا في هلاك البشر.

سكرةُ العلم والفن لن تكون من نصيب المنحطّين في عالم الخير والشرّ.

آه من الغرب ومن منهج الغرب، آهٍ من أفكارهِ اللادينية»[١].

---

(١) **ديوان إقبال**، الصفحة ٧١٣.



الفصل الثاني

الركائز الإبستيمولوجية للعلمانية(*)

(*) أعدّت هذه الدراسة لتقديمها لمؤتمر العلمانية (كانون الأول ١٩٩٩ م) في جامعة جورج تاون بأمريكا، لكن الوفد العلمي الإيراني أعرض عن المشاركة في ذلك المؤتمر للتعامل اللاإنساني الذي أبداه عناصر النظام الأمريكي ضد أعضاء الوفد في مطار جان. أف. كندي.

مدخل

يمتاز عصر النهضة بثلاثة أحوال هي:

- تقديم «الأسباب» على «الأدلّة» في إعادة دراسة الرؤى والظواهر وعرضها.
- ظهور حالات انقطاع وتجزئة متطرّفة في المجالات المعرفية، والمعيشية، والذهنية والعينية.
- زوال الاعتدال وشياع آفات الإفراط والتفريط.

أ- نقول شرحًا لهذه الأحوال الثلاث إنّ عصر الحداثة هو عصر «الأسباب والعلل»، وليس عصر «التسليم للأدلّة والبراهين»، فرؤى الإنسان المعاصر ومواقفه مبتنية على الأسباب لا على الأدلّة، وقد أضحى «التبرير» في عصرنا بديلًا لـ «البرهان». لذا، ينبغي عند شرح الظواهر والأفكار تحرّي أسبابها أو عللها بدل التنقيب عن أدلّتها وبراهينها. لقد بَهَتَتْ همومُ الوصولِ إلى الأحقّية نفس الأمريّة، إلى درجة أنّ «الفلسفة» كأنّما غيّرت ماهيّتها وراحت تمارس دور «السفسطة»، والحال أنّ فلسفة «ظهور الفلسفة» إنّما كانت لمواجهة السفسطة (Sophism)!

إنّ الدراسة الإبستيمولوجية للأفكار والرؤى الاجتماعية أصعب بكثير من دراستها أنطولوجيًا، كما أنّ البحث الأنطولوجي للظواهر أعقد وأصعب من معالجتها السوسيولوجية، والتاريخية، والتجريبية بمئات المرّات. الدراسة الإبستيمولوجية والأنطولوجية من سنخ عرض الأدلّة والبراهين، والمعالجة السوسيولوجية والتاريخية



من سنخ تحليل الأسباب والعلل. والسرّ في هذه الصعوبة والتعقيد يعود إلى مسألتَين على الأقلّ:

١ - الطابع الانتزاعي الشديد للأسلوبَين الأوّل والثاني أعلاه (على الترتيب) مقارنةً ببعضهما، ومقارنةً بالأساليب الثلاثة المذكورة الأخرى.

٢ - حاجة الدراسة الإبستيمولوجية والأنطولوجية على مستوى التبيين والتبيُّن إلى شواهد عينية ومصاديق توفّرها المناهجُ الثلاثة (أو الأربعة) الأخيرة للباحث في المنهجَين الأول والثاني.

في ضوء هذه النقاط يبدو أنّ الدراسة الظاهرياتية والاجتماعية - التاريخية لظهورِ العلمانية واستمرارها ألطفُ وأمكنُ بكثير من دراستها الميتافيزيقية - المعرفية.

ب - يلوح أنّ الأواصر بين كلّ الأشياء والأشخاص يُنظر ويُراد لها أن تكون متفسّخةً مهترئة؛ فالتنافر في شتّى الميادين والصُعُد ملحوظ بدرجات أكبر بكثير من التجاذب. في الرؤى الكونية، والبحوث حول الموجودات، وعلم المعرفة، وفلسفة العلم، وعلم الدين، والأخلاق، والحقوق، والسياسة، والعلوم الطبيعية، وكذلك في العلاقات الإنسانية والعالمية، وفي المجالات الأخرى كافّة، يُنظر لكلّ شيء على أنّه منفصل عن كلّ شيء، وما يُراد له هو انفصال التكليف عن التوصيف، والعلم عن القيم، والمعيشة عن المعرفة، والفعل عن المنحى، والعمل عن النظر، وفهم الدين عن نصّ الدين، وهامش الدين عن متن الدين، والواقع عن الحقيقة، والظاهر عن الموجود، والمادّي عن المعنوي، والدين عن الدنيا، والدنيا عن العقبى، والديانة عن الشريعة، والشريعة عن الطبيعة!

لقد تقطّعت اليوم أجزاء الوجود عن بعضها (بما في ذلك انقطاع الإنسان عن اللّه، واللّه والإنسان عن الطبيعة) بفعل التفسير العلماني للوجود والكون، والنظر لأجزاء الوجود باعتبارها منفصلةً عن بعضها، وإنكار «كُلّيّة» العالم و«طابعِهِ القدسي»، ورفض النظام الأخلاقي الذي يسود الحياة والوجود، ونبذ التراتبية بين الموجودات.

لم يعد الإنسان مشتقًّا من «الأُنس»، ولا العالم بمعنى (Cosmos) أي النظام والجمال، ولا الإنسان خليفةً للّه بل خصمه، ولا هو مُعمِّر الطبيعة والكون ومسخِّرهما وحارسهما بل هادمهما ومخرّبهما. وبدل أن يكون الإنسان عابدًا للّه كسائر عناصر الوجود، ومشتاقًا لقطب الكمال والجمال ومتّصلًا به، يريد العالم كلّه عبدًا له، ولا يرتاح حتّى للّه إلّا إذا أطاع أوامره!



الأدبيات والعلاقات الحديثة بتحريضها الإنسان على الامتلاك المتطرّف للطبيعة والأرض وزخرف العالم، نسفت علاقاته بكلّ الوجود، وابتسرته (وهو جزء من الطبيعة) عن أصوله ووطنه. ليس للإنسان الحديث من علاقة بالعالم القديم سوى علاقة الناهب والمنهوب، فالإنسان اليوم لم يعد «على شكل اللّه»، ولا اللّه إلهًا يبارك ويثني على خِلقة الإنسان. لم يعد الإنسان «عالمًا صغيرًا» ولا العالم «إنسانًا كبيرًا»!

فالثقافة والحقوق السياسية الجديدة جعلت الأصالة لـ «الحقّ» بدل «الواجب»، فصيّرت من جميع الأفراد والمجتمعات البشرية شكاةً ودائنين ذوي دعاوى فارغة يذهبون للمحكمة من طرف واحد ودون حضور خصمهم ويعودون منها راضين، جاعلين مسرح الحياة محكمةً بلا قاضٍ ولا قوانين ولا متّهم!

تُشيع الأدبيّاتُ السياسية والحقوقية المعاصرة النزعة الفردية وتسمي أفراد المجتمع «مواطنين»، وتقدِّم تعريفًا خاصًّا لمفهوم «البلاد - الدولة»، وتجترح استقطابات عالمية، مثيرةً بذلك وعلى نحو مذهل النزاعاتِ بين الشعوب والدول، وأفراد المجتمع فيما بينهم، والشعوب ضدّ الشعوب، وبين الشرق والغرب، والشمال والجنوب. والأدبيات الاجتماعية الحداثية بطرحها وتلقينها مفاهيم نظير «الإنسان الحديث» و«الإنسان التقليدي» (وكأنهما نوعان مختلفان من الحيوان)، وكذلك بتنمية الحياة المدينية، والإسكان المصطنع للناس في المدن، وإشاعة فكرة «محورية الذات» والإيحاء للبشر بتصوّرات «ألوهيةِ الذات» (Humanism)، عزلت الإنسانَ عن تاريخه وانحداره وأبناء جلدته. وعملت الشعاراتُ النسوية (الفيمينية) المتطرّفةُ غير المجدية، بل والضارّة، على هدم المؤسّسة العائلية، وبالتالي فقد أفضت هيمنة التقنية والبيروقراطية وشياع النسبية وأزمة المعرفة والمعنوية إلى اغتراب الإنسان عن ذاته وربّه، وعن الوجود والحقيقة.

وعلى صعيد العلم والمعرفة شاعت النزعة الحسّية والتجريبية، وإنكار وحدة العلوم وجحود حاجة العلم إلى الرؤية الميتافزيقية، والتجزئة المفرطة للعلوم وحقول التخصّص المتنوّعة، والفصل بين العلوم التقليدية والعلوم الحديثة، ونهجت البحوث العلمية طريق التغيّر الدائم، فتفكّكت معارف الإنسان ووعيه وقناعاته، وحُرِم من النظرة الكلّية الشمولية. لم يعد هدف العلم اليوم «اكتشاف الحقيقة»، ولا هدف السياسة «تحقيق السعادة»، بل صار هدف كلَيهما «إحراز القوّة والسيطرة» وهذا

معناه: حرب الإنسان ضدّ الإنسان، وخصام البشر مع الطبيعة!

والتقنية، لا سيّما تقنية الاتّصالات، رغم ما يظنّ من أنّها صغّرت العالم، لكنّها بدل أن تقرِّب البشر من بعضهم، جعلتهم مستغنين وأجانب عن بعضهم، وكأنّما لا يوجد إنسان يحتاج إلى إنسان آخر. فالماكنة - كبديل لأبناء الجلدة - راحت تلبّي جميع احتياجات البشر. كلّ إنسان يجالس إمّا مرسِلة (إذا كان يريد إرسال شيء) أو يقضّي الوقت كلّه مع مستلِمة (إذا كان يريد تلقّي شيء)؛ إذن، فالمكائن والآلات هي التي ارتبطت واقتربت من بعضها وليس أفراد البشر.

جدير بالقول إنّ ما يذكر حول التفكّك في عصر الحداثة، سيتضاعف - حسب القرائن - في عصر ما بعد الحداثة وما يلي هذه الآفة. فوا أسفاه على حال الإنسان في عصر ما بعد الحداثة!

ج- أخطر الآفات التي تعتوِر طريق إدراك الحقيقة دومًا هي «الإفراط والتفريط» والنزعة الأحادية في مقام التفكير والتنظير وإطلاق الفرضيات. وللأسف، يمكن ملاحظة آثار هذه الآفة بدرجات متصاعدة وبوضوح ووفور متضاعف في المجالات والحقول الفلسفية والعلمية في العصر الحديث. ومن أعراض هذه الآفة ظهور فرضيات متناقضة عديدة، وفتور وهشاشة النظريات الفلسفية والعلمية وسرعة زوالها، وانهيار الثقة بالعلم، ونسبية الحقيقة وتغيّرها (وهذه هي المحنة الأشدّ للإنسان المثقّف المعاصر). وبالمقدور عرض لائحة طويلة (تشمل آلاف النماذج المعروفة) للرؤى الأحادية الجانب وحالات الإفراط والتفريط المعرفية والحياتية لدى الإنسان، وخصوصًا الإنسان المعاصر. لكنّنا نكتفي هنا بنماذج معيّنة في بعض الميادين المعرفية:

ففي حقل علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) مثلًا يصف شخص مثل «هوبز» الإنسان بأنّه ذئب، ويعتبره آخر بأنّه ملائكي الخصال وقطب العاطفة والرحمة، ويراه معيار الحقّ والحقيقة!

وحول مكانة المرأة يراها أحدهم حيوانًا طويل الشعر شبيهًا بالإنسان، خلقت لمجرّد خدمة الرجال. - كبعض الفلاسفة القدماء - أو يريدونها موديلًا وأداةً للتسويق -كما في الثقافة التجارية في الغرب المعاصر -، وآخرون كما هم أنصار النزعة النسوية الراديكالية يضعونها فوق مرتبة الرجل ويرونها إنسانًا أعلى!



وحول حرّية الإنسان ومصيره يرى أحدهم الإنسان أسيرًا مجبرًا في السجون الأربعة: «التاريخ»، و«المحيط»، و«الطبيعة»، و«النفس». ويراه آخر كما لدى الوجوديّين حرًّا من أيّة قيود على الإطلاق، حتّى من فطرته الملكوتية وطبيعته الناسوتية!

وبخصوص ماهيّة الفرد والمجتمع والعلاقة بينهما يرى البعضُ الفردَ أصيلًا ومستقلًّا على الإطلاق، ويتصوّرون هويّة المجتمع اعتباريةً ووهمية، ويخال آخرون الفرد ذائبًا في المجتمع، والمجتمع هو الأصيل، مفترضينَ له وحدةً قد ترقى إلى مستوى الوحدة الحقيقية!

مساحات السياسة العملية والنظرية كانت دومًا مجالًا للإفراط والتفريط، ثمّة اليوم علماء سياسة لا زالوا يروّجون للأفكار الشمولية بخصوص حدود واجبات الدولة وصلاحيّاتها، وهناك آخرون يتحدثون عن «الدولة الصغيرة» أو «نهاية الدولة»!

وبالتالي كان هناك من يرفضون – على صعيد العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا القرون الوسطى – العقل والديمقراطية، مطالبين الدين بالأمور السياسية كلّها حتى الشؤون الجزئية واليومية، ويُقصي الساسةُ اليوم الدين إلى الهامش بالمطلق، ويفرضون على اللّه التقاعد في الميدان الاجتماعي!

موضوع هذا الفصل ودعواه

القضية والدعوى الرئيسة في هذا الفصل هي شرح تأثير علم المعرفة (الإبستيمولوجيا) الحديث في ظهور العلمانية وفاعليتها واستمرارها، من دون تجاهل سائر العلل والأسباب. فندعي أنّ التطوّر في صُعُد حياة الإنسان بما في ذلك التحوّلات الاجتماعية إن لم يكن دائمًا وفي المواطن كلّها، فعلى الأغلب منوط ومعلول للتحوّل في هندسة الإنسان المعرفية. فتأسيس قصر «المعيشة» وترميمه يتمّ على يد مهندسي «المعرفة»، وعندئذ ستكون مقبولةً أكثر الدعوة إلى الاهتمام بالأدوار الخفية والجليّة لعلم المعرفة وتأثيراته المباشرة وغير المباشرة حتّى في بروز وتشكيل واستمرار سائر العلل والأسباب. طبعًا، التحوّلات الأنطولوجية والسوسيولوجية أوضح وأكثر بداهة.

سنسلّط الأضواء في هذا الفصل على ثلاثة فقط من المباني المعرفية للعلمانية، ونعترف أنّ عوامل ظهور هذا المنحى لا تنحصر في العوامل المعرفية، كما أنّ العوامل



المعرفية لا تنحصر في هذه الثلاثة التي سنذكرها، ونؤكّد على أنّ هذه العوامل الثلاثة لم تكن سببًا في ظهور الإيديولوجيا العلمانية وحسب، إنّما كان تشديد وتشييد هذه العوامل سببًا في قوام العلمانية ودوامها أيضًا. الصورة الكلاسيكية لهذه العوامل كانت سببًا في ظهور العلمانية، بينما وجوهها الحديثة والموسّعة، إلى جانب رؤى أخرى حديثة الظهور، عملت على استمرار العلمانية وتكريسها.

المباني الثلاثة التي نناقشها في هذا الفصل، أي: «فكرة عدم انسجام العقل والدين وتفضيل العقل»، و«فكرة عدم تلاؤم العلم والدين وترجيح العلم»، و«زوال الجزم وشياع النسبية»، لها جذور واحدة فهي ترجع بنحو جليّ أو خفي إلى النزعة الإنسية (الأومانيسمية)، وقد كان العامل الثالث مصدر ظهور التعدّدية المعرفية وغيرها من فروع النزعة التعدّدية.

١ - العقلانية وفكرة تعارض العقل والوحي

تصوّر البعض خطأً أنّ عملية العلمنة انطلقت من الحكمة اليونانية، وأنّ العلمانية وليدة الفلسفة العقلانية - الميتافيزيقية. ومنذ أن بدأ الفلاسفة - والفلاسفة اليونانيون قبل غيرهم - بإضفاء طابع فلسفي على العالم - أي حاولوا فهمه داخل نطاق المفاهيم الميتافيزيقية - فقد فتحوا الباب أمام الفكر العلماني بمعنى إبعاد اللّه عن العالم وتفسير شؤون العالم وتبيينها بنحو مستقلّ عن المشيئة والتصرّف والتقدير. نعتقد أنّ هذه الفكرة ليست صائبة، والشاهد على خطئها أنّ الفلسفة اليونانية تعايشت مع الديانة المسيحية الإلهية القدسية ما يربو على الستّة عشر قرنًا، وتتعايش ولا تزال منذ أكثر من أحد عشر قرنًا مع الديانة الإسلامية. لم تظهر العلمانية منذ أن جرى التأسيس لفكرة وجودِ «ذاتٍ وطبيعةٍ» للأشياء، أو حينما تمّ تحليل العالم على أساس النظام العِلّي، إنّما ابتدأ التفسير العلماني للحياة والوجود عندما ظنّ بعض قصّار النظر تعارضَ ذاتيةِ الموجودات مع كونها (أو صيرورتها) إلهيةً ودينية، وخالوا التفسير العِلّي والعقلاني للوجود متناقضًا مع تواجد الإله المبسوط اليد في العالم[1].

ليس العقل الفلسفي والفلسفة العقلية متعارضَين مع الديانة الفكرية والفكر

---

(١) راجع بحث «معنى العلمانية وأسسها»، مجلة **كيان**، السنة الخامسة، العدد ٢٦ (آب وأيلول ١٩٩٥ م).



الديني، وإلّا لوقع المتديّنون العقلانيون كافّةً في ورطة الظنون القائلة بانفصال الدين عن الدنيا، ولعارضوا التفكير القدسي والرؤى الإلهية.

إنّ إنكار طبيعة (ماهيّة) الأشياء يساوي إنكار العلّية، وإنكار العلّية يعادل إنكار حكمة اللّه، وإنكار الحكمة الإلهية بدوره يكافئ عزلة اللّه عن التصرّف في الطبيعة والسياسة كلَيهما.

ولدت العلمانية منذ أن شاعت تصوّرات التعارض بين العقل والوحي، وانفصلت مساحات الدين عن أقاليم العقل، وخال الإنسانُ نفسه ذاتي المحور وقائمًا بذاته، وسرت الظنون بأنّ عقل البشر يكفيه لتفسير الطبيعة وتدبير المعيشة.

يقوم علم المعرفة الحديث على أساس الإنسيّة والنزعة الفردية (Individualism)، ومن استحقاقات هذَين المنحيَين النزعة العقلانية (Rationalism)، ونبذ الدين.

بغضّ النظر عن التوالي والآثار القيّمة التي أوجدها الشكّ الديكارتي الواعي والمنظّم للمعرفة البشرية، وبعيدًا عن المؤاخذات الفلسفية العديدة التي ترد عليه، فقد أطلق الشكُّ الديكارتي العقلانيةَ الفردية الإنسية. فاعتبار التجربة الشخصية هي المعيار حالة ابتدأت من ديكارت، فهو يقول: «عمل الفرد الواحد أكثر تكاملًا من أن يكون صنيعة رصف أعمال خبراء متعدّدين إلى جوار بعضها. ما نتعلمه من الكتب أبعد عن الحقيقة من البراهين البسيطة لشخص يشاهد الأشياء أو يتعامل معها بعقله»[١]. الفلسفة الديكارتية لها مظهر عقلاني وجوهر تجريبي.

أفتى فرانسيس بايكون Francis Bacon (١٥٦١ - ١٦٢٦ م) صراحةً بالتباين بين العقل والدين، وبين العلم والوحي: «كلّما كانت الأسرار الإلهية تافهةً وغير معقولة أكثر كلّما كان انتصار الإيمان أعظم» و«ينبغي استخراج اللاهوت المقدّس من الكلام أو الإلهام الإلهي لا من أنوار الطبيعة أو أحكام العقل»[٢].

وقد قال وليام بليك بحقّ: «لقد أنهى فرانسيس بايكون عصر الإيمان»، ووصف

---

(١) نقلاً عن: أربلاستر، **الليبرالية الغربية**، ترجمة عباس مخبر (منشورات مركز)، الصفحة ١٩٨.
(٢) المصدر نفسه.





صادقًا كتاباته بأنّها «توصيات مستساغة لهيمنة الشيطان»[١].

وركّز توماس هوبز Thomas Hobbes (١٥٥٨ - ١٦٧٩ م) بعد ديكارت على تقليص دائرة الأخلاق.

ومنع إيمانوئيل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤ م) العقل وحرمه من الدخول إلى دائرة الإلهيات وما بعد الطبيعة، وهبط بالدين عمليًّا إلى مستوى الاكتفاء بالأخلاق، والإنسان طبعًا هو ملاك الحسن والقبح في هذه الأخلاق!

إقصاء الطابع العقلاني للدين، وإنكار عقلانية العبارات الدينية، وإشاعة النزعة الإيمانية، وسلخ الماهية المفيدة للمعرفة عن الدين، والقول بإمكانية الجمع بين الشكّ والإيمان، وتحويل الدين إلى ضرب من التصوّف، وتبديل الشأن الشامل للدين إلى شأن شخصي وداخلي، كانت كلّها من مقدّمات ومقارنات الرؤى المذكورة للدين، ومن البيِّن أن النتيجة الطبيعية لمثل هذه التصوّرات عن الدين هي تقديم العقلانية ونبذ الدين عن مسرح الإدارة الاجتماعية!

٢ - العلموية وفصل العلم عن الدين

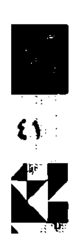
النظر للطبيعة بوصفها ماكنة، والإعراض عن النظرة الميتافيزيقية للحياة والوجود، وإنكار حاجة العلوم للمقدّمات والتمهيدات البحثية الفلسفية - الميتافيزيقية، وبكلمة واحدة: فكرة «التحوّل»؛ هي التي شكّلت الأركان الإبستيمولوجية والأنطولوجية لتفسير العالم علمانيًّا. وبسحبِ منهج وقواعد دراسة الطبيعة والعلوم الطبيعية على حيّز المعيشة والعلوم الإنسانية ولدت العلمانية الاجتماعية أيضًا.

العلم الحديث مداره التجربة ومعبوده الحسّ، ولا يفهم سوى المنحى المادي للوجود، ولا يطيق أبدًا الاتّجاه القدسي للعالم والإنسان. وعلى حدّ تعبير الشاعر الإيراني ذائع الصيت حافظ الشيرازي:

«كيف تستطيع المرور بديار الحقيقة وأنت لا تخرج من دارة الطبيعة؟!

---

(١) **الليبرالية الغربية**، مصدر سابق، الصفحة ١٩٨.



ليس على جمال الحبيب من نقاب أو أستار، ولكن انفض عنك غبار الطريق لتستطيع أن تراه».

الرؤية الكونية غير القدسيّة تفرز إدارة غير قدسية للعالم، وإلّا فإنّ التفسير والتحليل الإلهي للعالم والإنسان متناقض مع الإدارة المادّية للمجتمع والحياة السياسية.

إثر إطلالة العلوم الطبيعية العلمانية، وظهور العلوم الإنسانية غير القدسيّة وتطاولها على دائرة العبارات والتعاليم الدينية، أضحت الإلهيات طفيليًّا يعتاش على العلوم الإنسانية والاجتماعية! وصار يُنظر للدين على أنّه «شيء»، وحَلَّ «الدين المحقّق» محلَّ «الدين المنزّل»، وخضع الدين باعتباره «موضوعًا صامتًا» لدراسة العلوم كغيره من الموضوعات، وفرضِت الفرضيّاتُ الساذجة والميّتة للعلوم الإنسانية على الدين إلى درجة أنّ الدين والأخلاق أيضًا اكتسبا أحيانًا هويةً علمانية!

تنميةُ استخدام منطق التجربة والمشاهدة وتطويره ليشمل كلّ مساحات الطبيعة والمعيشة والدين وحتّى الحكمة حالةٌ نجمت عن انبهار الإنسان المعاصر بمكتسبات العلم الحديث، وكانت إلى ذلك نتيجة ثقته المفرِطة بالحسّ والتجربة. ففتوحات العلم الحديث أصابت الإنسان بالغرور وكرّست عزمه على انتهاج «محوريّة الذات»، والمعرفة أنتجت القدرة، والقدرة أفرزت الاعتداد بالرأي، وهكذا انبثق الاستبداد الحديث (الاستبداد بالمقياس العالمي - الإنساني، بل وعلى مستوى الوجود)؛ ورويدًا رويدًا شعر الإنسان بعدم الحاجة إلى اللّه، وبالتالي وجد اللّه مزاحمًا له في الطبيعة والسياسة.

انبرى الإنسان المعاصر في «الطبيعة» لتكريس سلطته وسيطرته وتمرير «ينبغيّاته» التي يستسيغها؟ وانطلق في عالم «السياسة» من موقف الدراسة الظاهرياتية والعملانية لاكتشاف الطبائع الاجتماعية، وانتهى إلى التعاطف والتصالح مع «وجوداته» أو «إذّ» اته النفسانية.

بعد عصر النهضة تغيّر مفهوم اللّه، وتبدّل تصوّر الوجود، وانقلب دور العلم ونظرته، وتحوّل معنى الدين، وتغيّرت منزلة الأخلاق ومفهومها، وانسلخت السياسة عن ماهيّتها. لاهوت القرون الوسطى الهزيل والعلم الحسّي القصير النظر في القرون





الحديثة جعلا اللّه علةً أولى وبديلًا موقّتًا للعلل الطبيعية، وفاعلًا متواضعًا عوض اعتباره علّةً للعلل وربًّا أزليًّا أبديًّا، ثمّ أطلقا عليه ألقاب المعمار المتقاعد والزعيم السياسي المعزول. والنتيجة الحتمية لإنكار الربوبية التكوينية هي إنكار الربوبية التشريعية. وبدل أن يكون هدف العلم «اكتشاف الحقيقة» صار هدفه «الإمساك بالسلطة والهيمنة»، وتحوّلت رسالة المعرفة إلى «الشكّ والحيرة» بعدما كانت «اليقين والإيمان»، واختزل شأن الدين بعد أن كان تفسير الوجود وتعريف الإنسان وتدبير شؤون حياته إلى تنظيم علاقاته المحدودة – من حيث الكم، والكيف، والزمان، والمكان – مع اللّه – شريطة أن يرغب الإنسان بذلك ويمارسه كيفما يرغب –. والأخلاق التي كان بوسعها أن تكون مُقيِّدًا للسياسة النفسانية الأنانية انقلبت إلى مسوِّغ ومُطهِّر للممارسات العرفية. وتحوّلت ماهية السياسة من «إدارة المجتمع» إلى «تغيير المجتمع».

كان واضحًا منذ البداية أنّ النزعة الحسّية والتجريبية تجعل المعرفة أحادية الجانب وبائسة، وتصيّر الإنسان قصير النظر خائر الهمّة، وتجرّ الطبيعة والمعيشة إلى هاوية الضياع، ذلك أنّ النزعة الحسّية ضرب من الركون للعافية والمهمّات الأسهل في مضمار علم المعرفة. مع أنّ العلم الحديث أهدى للبشر مكتسبات سطحية وصورية، لكنّه خدعه – كما يُخدع الطفل الساذج بالبهارج وظواهر الأمور – بالصورة الظاهرية للحياة والوجود، وصدّه عن التأمّل في سيرة الحياة وسريرتها والغور في أعماق الوجود وأسراره. فبقي الإنسان أمام علمٍ سيّال متوثّب عائم دائم التغيير شكّاك قلِق له آلاف الآراء ومئات الوجوه، ولا يتّسم بالقدسية، وليس له روح؛ وبقي أمام علم جزئي ذي نظرة جزئية ظاهرية، قصير اليد، ضيّق المجال ومحدود السعة، لكنّه مغرور متشدِّق كثير الادّعاءات، وهو طبعًا مفيد ونافع وفتّان لأغراض الإنسان المعاصر الناسوتية الوقتية.

ومع أنّ البعض من قبيل كارل بوبر Karl Popper (١٩٠٢ – ١٩٩٤ م) يزعجهم اتّهام العلماء بعبادة العلم، ويرون تزلزل العلم وتغيّره والنظرة غير الواثقة للعلماء بالفرضيات العلمية دليلًا على عدم ثقتهم بالعلم[1]، ولكن لا يمكن على كلّ حال إنكار حقيقة أنّ الكثيرين تصوّروا بعد عصر النهضة أنّ «معجزة العلم» تؤهّل الإنسان للانتصار على كلّ شيء والظفر بكلّ شيء. وأنّ العلم والعلم فقط هو علاج كلّ الآلام،

---

(١) كارل بوبر، ندوة «العلم والفرضية»، ترجمة شهرام أنصاري، فصلية **ذهن**، السنة الأولى، العدد الأول.

وهكذا أحلّوا هذا الصنم المتزلزل محلّ اللّه، ووضعوا أحكامه الزائلة مكان الأحكام الإلهية الأبدية.

٣- زوال الجزم ورواج النسبية

مع أنّ تصوّرات كثيرةً ومتنوّعةً ظهرت بشأن الشكّ والنسبية على امتداد التطوّرات التاريخية[1]، ولكنّ خلف كلّ شكل من أشكال النسبية والشكّ الفلسفي تكمن درجة معيّنة من الجهل والجهد. الشكّ هو الجسر إلى اليقين، وكلّ يقين مسبوق بشكّ «جلي» أو «خفي». فالتردّد أحدث من الإنسان بعدّة لحظات، وأقدم من البحث والتحقيق بعدّة لحظات، والتاريخ المدوَّن وغير المدوَّن شاهد على صدق هذا الادّعاء.

فقد اعتبر مؤرّخو العلم والفلسفة الحكيم اليوناني هيراقليطس Heraclitus (نحو ٥٠٠ ق.م) أوّل الشكاكين، وجاء من بعده سائر المشكّكين نظير: بروتاغوراس Protagoras، وبروديكوس (أفروديقوس) Prodicus المولود نحو ٤٨١ ق. م، وهيبياس Hippias، وغورغياس (غورجياس) Gorgias الذي عاش منذ نحو ٤٨٢ إلى ٣٧٥ ق. م، ليؤسِّسوا للسفسطائية (Sophism)، فظهر قبل الميلاد بثلاثة قرون مذهب الشكّ الأكاديمي (Academic Skepticism) بين بعض أتباع سقراط وأفلاطون نظير آرسيلوس (Arcesilaus)، فضلًا عن مذهب الشكّ البيروني (Pyrhonian SK، ٣٦٠ ق. م) وعاش في الزمن نفسه مفكّرون وتيّارات فكرية مشكّكة في الهند ربّما تكون قد تأثّرت ببيرون Pyrthon[2].

---

(١) الشك [بسكون الكاف] (مأخوذة من زند وپازند): الظن، والشبهة. والشك تستعمل في الفارسية غالبًا بنحو مخفف: خلاف اليقين، الريبة، الظن، مرادفة للشبهة، التردّد والتذبذب، والتساوي بين طرفي العلم والجهل (دهخدا). تستخدم مفردة الشك على شكلَين: ١ - بمعنى خاص وهو حالة نفسية يتساوى فيها طرفا العلم والجهل. ٢ - وبمعنى عام هو خلاف حالة اليقين النفسية، ويشمل ثلاث أحوال هي: الوهم، والظن، وتساوي الطرفين. وفي هذا الفصل استخدمنا الشك بالمعنى الثاني أحيانًا.

(٢) أورد فريدريك كابلستون، التروبس (Tropes) أو الدليل المُقام من قبل انزيدموس Aenesidemns (حوالي منتصف القرن الأول [٤٣]، ق.م) كما يلي:
«١ - الاختلاف بين أنواع الكائنات الحيّة يستلزم أفكارًا مختلفةً (و بالتالي نسبيةً) حول الشيء الواحد.
٢- الاختلافات بين أبناء البشر تستدعي نفس هذا المعنى [تؤدّي إلى تصوّرات مختلفة].
٣- البنية والتعبير المتباين لحواسنا المختلفة (فالفاكهة الواحدة مثلًا قد تكون حلوة لكنّها كريهة =

وقد تمّ إعادة تشكيل الشكّ البيروني بعد الميلاد بقرنين على يد سكستوس أمبريكوس Sextus Empiricus، ولكن، مع إطلالة القرون الوسطى (لمدة عشرة قرون منذ انقراض دولة الروم الغربية وحتّى فتح اسطنبول من قبل السلطان محمد الفاتح) انحسرت موجة الشك وانتشرت نزعة اليقين.

أمّا الشكّ المنهجي والمتبصّر والناقد للعقل عند الغزالي (٤٥٠/١٠٥٨ - ٥٠٥/١١١١) - راجع: **المنقذ من الضلال** - الذي عاش قبل ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠ م)، وحتّى الاحتجاجات التجريبية بين أبي ريحان البيروني (٤٤٠/١٠٤٨ م) وابن سينا (٤٢٨/١٠٣٧ م)، بل وحتّى التشكيكات المناهضة للفلسفة لدى أمثال إمام المشكّكين فخر الدين الرازي (٦٠٦/١٠٢٩ م) فهي نماذج ينبغي عدم اعتبارها من سنخ الشكّ المصطلح. فخر الدين الرازي كان مشكّكًا إلّا أنّه لم يكن شكّاكًا.

استؤنفت نزعة الشكّ في القرون الأخيرة على خلفية عصر النهضة الثقافية، فانطلق الشكّ الحديث (Modern skepticism) مع مونتاني (Montaigne)

= الرائحة غير أنّ طعمها لذيذ) [لذلك ينبثق السؤال: هل تلك الفاكهة حلوة أم كريهة الرائحة؟].

٤ - الاختلاف بين أحوالنا المتعدّدة، كاليقظة أو النوم، والشباب أو الشيخوخة. فتيار الهواء الشديد قد يشعره الشاب نسيمًا ملائمًا، لكنّه قد يكون أمرًا مزعجًا جدًّا بالنسبة لشخص مُسنّ.

٥ - اختلاف المناظر، فقد تظهر العصى المغطسة في الماء مكسورة، ويبدو البرج المربع مدوّرًا من بعيد.

٦ - المدرَكات لا تدرك إطلاقًا بنحو مباشر صرف خالص، إنّما هناك دائمًا وسائط مثل الهواء. لذا فهي مختلطة (اپي مكسيا) نظير الثيل والعشب الذي يبدو أخضر وقت الظهيرة ويلوح أصفر ذهبيًّا تحت ضوء العصر.

٧ - الاختلاف في الإدراك الناشئ عن اختلاف الكيفية، فحبّة الرمل تبدو صلدة لكنّها تظهر ناعمة إذا انزلقت بين الأصابع.

٨ - النسبية بشكل كلّي، «هـُ آپوتوپرُس تي» (ما هو حسب النسبة). [النسبية جارية في كلّ شيء].

٩ - الاختلاف في التأثّر الناتج عن تواتر [كثرة] الإدراك أو ندرته، فالنجم المذنب الذي يشاهد بندرة يؤثّر أكثر من الشمس.

١٠ - طرائق الحياة المختلفة، والقواعد الأخلاقية، والقوانين، والأساطير، والنظم الفلسفية، وغيرها [تؤدّي إلى فهوم وإدراكات متباينة في المجتمعات] (قارن ذلك بالسفسطائيين)».

كابلستون، **تاريخ الفلسفة**، الجزء ١، ترجمة جلال الدين مجتبوي (طهران: شركت انتشارات علمي وفرهنگى وانتشارات سروش، الطبعة ٣، ١٩٩٦ م)، الصفحات ١٠ إلى ٥٠٩.



الفرنسي في القرن الخامس عشر للميلاد. وقد كان نشاطه ردّة فعل حيال نهضة الإصلاح (Reformism) الرامية لمكافحة احتكار الكنيسة لعملية تفسير النصوص المقدسة. فقد قال بهشاشة الفهم البشري وضعفه رغمًا عن كلفان Calvin – الذي استند إلى حجّية الفهم البشري ليعتبر أنّ من حقّ كلّ إنسان تفسير النصوص الدينية شاجبًا بذلك احتكارية آباء الكنيسة –. ولم تنفع جهود ديكارت لتبديد إيحاءات مونتاني، بل انجرف بدوره إلى منزلق الشكّ في المحسوسات وهي غالبية الأشياء التي يطالها الإدراك البشري، ذلك لأنّه اعتبر الحواس غير مفصِحة عن الواقع، والمفاهيم الفطرية قليلةً جدًّا قياسًا إلى المحسوسات.

ووقع هيوم David Hume (١٦٨٥ – ١٧٥٣ م) في فخ النسبية أيضًا أثناء عملية الهرب من العقلانية إلى التجريبية، فوجّهت سجالاتُهُ حول الميتافيزيقا وتشكيكاته بشأن انسجام الطبيعة (Uniformity of nature) بعض الضربات لمبدإ العلّية، وليس هذا وحسب بل ونراه يشعل مزارع «القضايا التجريبية» بنيران الارتياب، ويشكّك في إمكانية العلم بالمستقبل. لقد انعكس جوهر أفكار هيوم في فلسفات كانط، وهيغل، والماركسية، والوضعية المنطقية، وهكذا انبثق الشكّ المعاصر (Contemporary Skepticism) من تربة الشكّ الحديث، وأحرق بلهيبه بقايا قصر المعرفة.

فأفكار كانط (I. Kant) التي جاءت لمعالجة معضلات خلقتها الحسّية المفرطة لدى هيوم انتهت إلى المثالية المعقّدة أو الواقعية التخمينية، ونسفت صرح حجّية العقل، وطرحت مفاهيم قبلية وأصرت إصرارًا متطرّفًا على التعامل بين الذهن والعيان – أو تفعّل العيان من الذهن – لتجعل بلوغ الواقع مستحيلًا بالمرّة، فكرّست عمليًّا أركان النسبيّة والشكّ، وضرب بوبر من بعده – بذريعة السلوك الانتقائي لأصحاب الفرضيات في عملية المشاهدة – حجّية الاستقراء عرض الجدار قائلًا: «إنّ الإثبات والتأييد ليسا من فعل التجربة إنّما تستطيع التجربة أن تدحض وحسب».

وهكذا تهاوت خنادق المعرفة الواحد تلو الآخر، بدءًا من المعرفة العقلانية أوّلًا (المعتقد الصادق المسوَّغ)، ومن ثمَّ المعرفة العقلائية (المعتقد المسوَّغ)، والآن مطلق المعتقد. إنّ سلطان النسبية والشكّ المغرور يصول ويجول اليوم في بعض أرجاء العالم، وخصوصًا في الغرب، فاتحًا كلّ الأقاليم من فلسفة، وعلم، ودين، وأخلاق، وحقوق، وسياسة، و....

يقول كانط: «التنوير عبارة عن حرّية الإنسان من القوامة التي يفرضها على نفسه أو تفرضها الدولة عليه.. ومن عجزه عن استخدام عقله دون إرشاد أحد. إنني أعتبر مثل هذه القوامة، إن لم تكن نتيجة فقدان العقل، نتيجة الافتقار للجرأة أو القدرة على اتّخاذ قرار استخدام العقل. كونوا شجعانًا واستخدموا عقولكم! هذا هو شعار التنوير وأرجوزته الحربية»[1].

بيد أنّ الفيلسوف الحداثي ينسى أنّ بطل هذه الملحمة - أي العقل - الذي ينظِم هو له أرجوزةَ القتال، قُتِلَ منذ أمد طويل على يد نفسه!

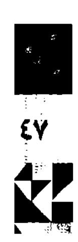
لا أريد الدفاع هنا عن الجزمية المطلقة، بل أروم نقد النسبية المطلقة التي تعدّ بدورها نوعًا من الجزمية. لا أوصي إطلاقًا بالركود العلمي والركون المطلق للموروث العلمي الواصل إلينا من الأسلاف، ولا أعارض الحيوية والنقد العلميَّين، إنّما أُدين تقلّبات العلم والفلسفة وعدم استقرار البحوث والنظريات المتعلّقة بحقول الحكمة والمعرفة، وكأنّ الإنسان ضاق ذرعًا بسلطة اليقين وسيطرة الحقيقة حتّى راح يصرّ هكذا وبكلّ إفراط على التذرّع والتمنّع حيال اليقين والحقيقة، والعمل على إسقاط سيادة الصدق وحكومة اليقين!

أشرنا في مدخل هذا الفصل بإجمال إلى آفات المعرفة والمعيشة الحديثة. ونعتقد أنّ من أكثر الآفات انتشارًا المغالطة الناجمة عن التحدّث عن «القضية الجزئية» باعتبارها «قضيةً كلّية»! القضايا التي تنعقد أحيانًا استنادًا إلى حالات استثنائية جدًّا، لكنّ أحكامها ومقتضياتها تعمَّم على كلّ الحالات أو معظمها لتُستخرج منها نتائج كلّية. هذه القضايا تستخدم أحيانًا لإيضاح بعض الظواهر والادّعاءات الصائبة ولكن الجزئية، بيد أنّها بدل أن تُفهم - على الأكثر - كعامل واحد إلى جانب عدّة عوامل أخرى تدخّل في تلك الظاهرة، تُستعمل كما تستعمل النظارات الملوّنة التي تغيّر كلّ شيء أو كما لو كانت «علّةً تامّةً»!

ومن نتائج مثل هذه الآفة بروز نظريات مثل فلسفة التاريخ، ومنطق تحليل التحوّلات التاريخية الماركسي، وكذلك أفكار التحليل النفسي لدى فرويد، بل مجمل

---

(١) كانط، إيمانوئيل، **ما هو التنوير؟** (١٧٨٥ م)، نقلاً عن بوبر: **الاحتمالات والدحوض**، ترجمة أحمد آرام (طهران: ١٩٨٩ م)، الجزء ٢، الصفحة ٢١٩. مع أنّ هذا المضمون ورد مختلفًا جدًّا في كتاب **فلسفة التنوير** لأرنست كاسيرر، ترجمة يد الله موقن (مطبعة نيلوفر)، الصفحة ٢٤٣.



الاتّجاهات في علم اجتماع الدين، وعلم نفس الدين. أضف إلى ذلك أنّ وَضْعَ الحدس والاحتمال موضع القطع والإيقان هو واحد آخر من الآفات الشائعة التي تعذّب العلم والعلماء.

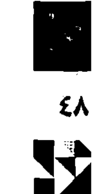
يجب التطرّق لعلم آفات المعرفة في فرصة أوسع وبحث مستقل، لكنّنا نقول هنا باختصار وصراحة إنّه منذ أن تطرّقت مغالطة «الخلط بين العامل والنظارات» و«تعميم الاستثناء والاحتمال» إلى حيّز الإلهيات والبحوث الدينية تعرّض الدين لآلاف الويلات والاعوجاجات.

تحديد «منظومة الدين الشاملة» بعدد معدود من «القضايا الخاصة باللّه والمعاد» إنّما هو اختزال للدين إلى «معرفة دينية» يجب أن تكون معرفةً بشرية. وتفكيك «فهم الدين» عن «نصّ الدين»، و«صدف الدين» عن «جوهر الدين» – وهذه الأساليب بحدّ ذاتها ضرب من علمنة الدين – هبوطٌ بـ «الاعتقاد الديني القاطع» إلى مستوى «الإيمان» الممكن الجمع مع الشكّ والمتلائم مع الحيرة، وتقليص للتدين إلى حدود الالتزامات الأخلاقية، وإحالة «الوحي الديني» إلى نوع من «التجربة الباطنية» العرفانية و«المواجيد الشخصية» الصوفية القابلة للتنوّع والتعدّد (بعدد أبناء البشر) والتي لا تقبل بالتالي الحكم عليها بصحة أو خطأ، وكذلك تحويل القضايا والعبادات الدينية إلى شبه قضايا مفيدة لكنّها تفتقر للمعنى والمعقولية، وإيداع الدين في سجن التحليلات اللغوية الملتبسة، وبالتالي طرح المفاهيم الدينية بوصفها مفاهيم مجملةً وغامضة[١]، واعتبار تعاليم الوحي مفتقرةً لصلاحية وشأن الصدق والكذب بذريعة افتقادها لسمة «القابلية للتحقيق»[٢]، وكذلك الإصرار على مكتسبات الهرمنوطيقا

---

(١) المدرستان الكبريان والمتواصلتان للفلسفة المعاصرة (الوجودية والوضعية) تشتركان في بعض الوجوه رغم اختلافاتهما الأساسية العميقة، ومن ذلك التأكيد المفرط على دور اللغة إلى درجة قرّبت الفلسفة - التي ساقها كانط من علم الوجود إلى علم المعرفة وعلم الذهن – من علم اللغة أو جعلتها تابعةً له، وجعلت كافّة الميادين بما في ذلك ميدان الدين مرتبطةً بهذه الزاوية.

(٢) أشعلت الوضعية المنطقية أوار الشكّ في المعنائية (Meaninglessness) معتبرةً القضايا الدينية والميتافيزيقية، والحقوقية، والأخلاقية خاليةً من المعنى (Meaningless)، لذا فهي لا تصلح للاتّصاف بالصدق أو الكذب. يقول آير (Ayer): «لقد قطعنا خطوةً أبعد من المشكّكين والملاحدة بخصوص القضايا الدينية، لأنّنا أخرجناها موضوعًا من دائرة الشكّ والإلحاد»! **اللغة والحقيقة والمنطق**، الصفحتان ١٦٠ و١٦١.



المتطرفة والإعلان عن الفوضى التأويلية، والتشديد غير المتهيّب على تعدّدية حقّانية الأديان وتعدّدية صدق المعرفة الدينية - التي سوف تنسف الحقّانية والصدق معًا[١] - وإشاعة الإلهيات المثالية ورفض الواقعية الدينية[٢]! ليس بوسعهما أن يؤتيا من الثمار سوى تعطيل الدين وإبدائه لغوًا عبثيًّا[٣]!

والآن، ومع هذه الهجمات العنيفة كلّها على صحة الدين والضربات الموجهة لحجّية المعرفة الدينية، هل يبقى مجال للاعتقاد بالقضايا الدينية والالتزام بالتوصيات القيمية الإلهية والانقياد للإرشادات الدينية؟ بل ما الداعي للإيمان والتطبيق أساسًا إذا كانت المعتقدات مشكوكًا فيها، والأخلاق مشوّشة، والأحكام مدخولة؟

---

(١) نعتقد أنّ المداراة بين الأديان والمعارف لا تقتضي المساواة بين الأديان أو التعدّدية في الحقّ والصدق. فالمداراة لا تعبر ضرورةً على جسر الشك والنسبية، ويجب أن لا تذهب الحقيّة ضحيةَ «هموم النجاة». المداراة ممكنة عبر «تحمّل» البشر، والنجاة عبر الرحمة الإلهية الواسعة والمغفرة الربانية الشاملة، بل إنّ هاتَين القيمتَين ممكنتا الإحراز عن هذا الطريق وحسب. والتعدّدية السلوكية أنجع وأكفى، بينما التعدّدية المعرفية غير ناجعة وغير ممكنة، فالتعدّدية تنسف نفسها، ولا تظفر بالهدف الذي رُسم لها، إنّما تتحوّل بدورها إلى مسلك بموازاة سائر المسالك، وتضاعف التعدّد والتعارض.

(٢) قرأت مؤخّرًا كتابًا بعنوان **بحر الإيمان** (The sea of Faith) تأليف دون كيوبيت (Don Cupitt) وترجمة حسن كامشاد، واستغربت كثيرًا لمضامينه ودعاواه. الكتاب تلخيص كامل للرؤى الحديثة حول الدين في الغرب، ويحاول المؤلّف في نهايته افتراض عدم واقعية الله واعتباره مرادفًا لمجموعة القيم الأخلاقية!

(٣) من جملة الآفات المعرفية والحياتية في عصرنا داء «أصالة التجدّد» أو «الإصابة بالتجدّد»، وكأنّ التجديد بحدّ ذاته هو المهم. بل صار إحياء الأمور القديمة المتروكة وغير المعقولة بأسماء وأزياء قشيبة عملية إيجابيةً محبّذة، وهذا ما أفضى إلى إطلاق بعض الفرضيات والنظريات الهشّة الأسس، وأدّى إلى زيادة الرؤى والمدارس والمناهج والسلوكيات الركيكة في الحقول العلمية والعملية.

الفصل الثالث



(*) نُشر هذا الفصل كافتتاحية في العدد الأول من فصلية **قبسات** العلمية، وينشر هنا دون أيّ تغيير.



﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ۝٢٠٤ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾[1].

ليس الفلاسفة أو زعماء الأديان هم الذين يفسّرون الوجود، ويعرِّفون الإنسان، ويبيّنون غاية الحياة في زماننا، إنّما علماء الاجتماع والاقتصاد والسياسة هم من تربّعوا على عروش الفلاسفة والأنبياء وراحوا يحملون رسالتهم، وهنا تحديدًا مكمن السرِّ في الاعوجاجات الفكرية والسلوكية لدى الغربيين والمنبهرين بالغرب.

الفلاسفة والأنبياء يدعون إلى الحقيقة، وعلماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد يسوِّغون الواقع (بمعنى ما حدث واقعًا). ولذلك تفضي أوامر هؤلاء ونواهيهم دون شكّ إلى تحقيق متطلّبات الأهواء النفسية وتكريس غاية الأنانية.

مع أنّ البحوث المعرفية تمثّل التحدّي الفكري الأوسع في العصر الحديث، والميزة الرئيسية للحداثة هي محورية الإنسان وكلّ هموم العقلانية الحديثة وأهدافها منصبّة على حسن تدبير الحياة المادّية للإنسان، إلّا أنّ الغريب هو أنّ أعمق أزمات العالم الحديث هي أزمة المعرفة، والمؤسف هو أنّ الحداثة عاجزة عن تقديم تفسير وتعريف مناسب وصحيح للوجود، والحياة، والإنسان!

تقوم العقلانية الحديثة على الحياة ذات البعد الواحد؛ والوجود من منظار

---

(١) سورة **البقرة**، الآيتان ٢٠٤ و٢٠٥.



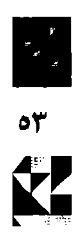
العقلانيّين بلا قمّة، والحياة بلا سماء، ولا يوجد أيّ وجود متعال في متن الوجود، والحياة فارغة من أيّة قدسية أو روح! وحيث إنّ العالم والإنسان ليس لهما سيّد يهيمن عليهما، لذا لا يمكن تصوّر تقدير سماوي لهما، ولأنّه لا يوجد تقدير لهما تنتفي عندها غائية العالم والإنسان، ولمّا كانت الغائية منتفيةً فلا توجد تكاليف وواجبات، لذلك فالإنسان في الوجود بلا واجب ولا أهداف! ولأنّه لا يوجد تقدير قدسي يكتشفه الإنسان ويلتزم به، إذن لا بدّ من تدبير ذاتي يصطنعه الإنسان ويعمل به، فالجعل والفعل يقعان على عاتقه. إنّه يذهب إلى المحكمة لوحده (من طرف واحد دون خصيمه) ويعود راضيًا، لذا فهو «يحصي الحقوق» بدل أن «يشعر بالواجبات»!

الإنسان في الرؤية الحداثية موجود مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالمادّة. إنّه جزء من الطبيعة، وهو شيء من الأشياء. ليس الإنسان فكرًا، ولا هو قيمة وعبادة، وقد قطع رحمه مع اللّه، بل هو عديم العلاقة باللّه أساسًا، وليس سوى ابن للتراب. إنّه ورقة سقطت من شجرة الوجود وراح إعصار الوجود يتقاذفها، إنّه كائن نازع لنفسه وليس مهتمًّا لنفسه، موجود يرى ذاته ولا يرى اللّه، وأفعاله عبارة عن استسلام منفعل لما تفرضه عليه التكنوقراطيا عديمة الروح والبيروقراطيا المنزوعة الرحمة. شأن الإنسان في دوّامة «العقلانية التقنية» هو الرتابة اليومية، ومعجّلُ الدنيا الدنيّة مقدّم لديه على مؤجّل الأخرى المتعالية، فأهواء سجن العقلانية الحديدي أهزلت همّته وشطبت القرب والكمال والسعادة من قاموس حياته، وجعلت غاية همّه في منفعته، ومنتهى منفعته في لذّته، وكلّ لذته في هيمنته وقدرته[١]. فواحسرتاه، إذ اللذة لا تحصل في نشأة الطبيعة من دون محنة! وإذن، لن تكون عملية حياة الإنسان سوى: «دفع المحنة بتحمّل المحنة»! و«الصبر على الشدائد من أجل الغلبة على النوائب»!

يقول الشاعر: «إذا اعتبرت ترك اللذةِ لذةً، فلن تسمّي لذة النفس لذةً».

---

(١) وجدت من المناسب هنا التذكير بأبيات «ولادة آدم» لمولوي العصر العلّامة إقبال اللاهوري:
«هتفَ الحبُّ أنّ داميَ قلبٍ قد ظهر، وارتجف الحُسْنُ: أن صاحبَ ذوقٍ قد ظهر.
ثارت الفطرة: أنّ مهمومًا بذاته، محطّمًا لذاته، محدِّقًا في ذاته قد نَبَتَ من تربة العالم الأسير.
جاءت الأنباءُ من الأفلاكِ إلى سقيفة الأزل: احذروا يا سكّان الأستارِ فقد بُعثَ خارقُ الأستار.
فتح الأمل عينَيه على أحضان الوجودِ غيرَ منتبهٍ لنفسهِ، وحلَّ عالمٌ آخر.
قالت الحياةُ: تقوقعتُ في الترابِ طوال عمري وها قد ظهرت كوّةٌ في هذه القبّة الأزلية».
لاحظوا كم هو الفارق بين هذا التعريف للإنسان وذاك؟



من الواضح جدًّا أنّ منظومة المدنية الناهضة على ركائز التفاسير والتعاريف المذكورة للوجود، والحياة، والإنسان، والنابعة من خلفية العقلانية التقنية، إنْ هي إلّا عجلة عبثية تأسر أبناء المجتمع داخل دورانها. والمدنية السارية في مثل هذه البنية ما هي إلّا دوّامة منحطّة وقع المجتمع في أغلال ورطتها. الغاية التي ترمي إليها مثل هذه المدنية هي تحرير الغرائز، وتنمية الطبيعة البشرية، وليس تحرير مواهبه وازدهار فطرته. وحيث إنّه لا يوجد تقدير أو تكليف سماوي لذا لا يمكن تصوّر نظام حقّية وأحقّية. ومن الأكيد وقتئذ أن تغدو الإنسية أساسًا وتصبح العلمانية مشروعةً، وتبدو الديمقراطية الليبرالية مستساغةً، بل وأرقى الطموحات الإنسانية.

وانطلاقًا من هذه التفاسير والتعاريف أيضًا سيكون هدف «التنمية» تكثير وتكديس ممتلكات الإنسان، وليس تنمية وجود الإنسان والسموّ بحياته. وسيجري الاهتمام برغبات الإنسان وممتلكاته أكثر من الاهتمام بالإنسان نفسه. ويحصل الإبرام في معرفة الطبيعة والسيطرة على الآفاق بدل معرفة النفس والتسلّط على الأنفس. وينصبّ همّ البشر كلّه على النزوع للدنيا والتكالب عليها بدل عمارتها، وتتبلور حصيلة المساعي في «تبديل الطبيعة» وليس في «تبدّل الإنسان».

عالم الاجتماع المنظِّر والمعرِّف الشهير للعقلانية الحديثة[١] ماكس فيبر Max Weber (١٨٦٤ - ١٩٢٠ م) يرى أنّ غلبة العقلانية الذرائعية على سائر العقلانيات سبب في ظهور وانتشار الرأسمالية الحديثة والمدنية المعاصرة؛ ويقول فيبر إنّ المنافس الرئيس للعقلانية التقنية هو العقلانية القيمية.

العقلانية القيمية هي استخدام الفحص العقلاني لبلوغ الأهداف والقيم اللامحدودة الآتية. أمّا العقلانية التقنية فهي حسابات هادفة لأدوات العمل من أجل بلوغ الهدف (كسب أقصى ربح ممكن) عن طريق العمل المقعَّد (ذي القواعد)

---

(١) تذكر العقلانية الحديثة بتعابير عديدة منها: العقلانية الذرائعية، والتقنية، والرسمية، والتطبيقية، و... ورغم السعي الوافر لمبتدع هذا المصطلح ماكس فيبر ومفسّري آرائه، لا يزال ثمّة غموض أو خلط واضطراب في استخدامه. وحيث إنّه لا يوجد معادل دقيق لهذا المصطلح في الفارسية، وقعت أخطاء أكثر لدى الكتّاب بالفارسية. ينبغي عدم الخلط - خصوصًا - بين هذا المصطلح والعقلانية (عقل گرايي)، والاكتفاء بالعقل (خرد بسندگي)، أو القابلية للاستدلال والبرهنة الفلسفية. المراد من العقل هنا العقل الكلّي القدسي المفكّر في المِعاد.

والممكن القياس والتقويم، والمدروس.

يرى فيبر الفعل عقلانيًّا حينما يرتبط بمجموعة من الأهداف الشخصية المحدّدة، والذي تكون أهدافه وأدواته ونتائجه الثانوية كلّها مأخوذةً بنظر الاعتبار ومدروسةً بشكل عقلاني(١).

مع أنّ صفات «المدروسة»، و«التقييم»، و«القابلية للتخمين»، و«إمكانية السيطرة» عناصر ماهوية للعقلانية التقنية، إلّا أنّ ما لم يؤخذ بالحسبان لدى مؤسّسي الحداثة وأنبياء العقلانية، وما أفلت زمامه اليوم من أيدي المنبهرين بها، هو تبعات هذا العصر والمنحى.

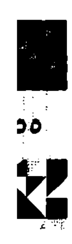
الركائز المعرفية للعقلانية مصنوعة اللبنات من الإنسية وإلغاء ولاية اللّه، والليبرالية هي الخلفية الرئيسة للنظام المعيشي الحديث القابل للتقويم والحسبان. الديمقراطية الليبرالية الغربية تمنع الحكومة المنبثقة عن الأكثرية الجماهيرية حتّى من إرشاد الشعب مخافة بروز الديكتاتورية، ولا ترى لها من واجب سوى توفير الأمن! بيد أنّ الضحية الأولى للعقلانية الرسمية هي الهوية الفردية لكلّ واحد من أبناء البشر، والحقّ الأول المنهوب من الإنسان هو حرّيته، والصفة الأولى المُتجاهَلة للإنسان هي تحرّره، فالفرد صامولة في ماكنة المجتمع الذاتية الحركة، والمجتمع أسير بيد غول التقنية. وهكذا أفضى رفض الولاية الإلهية بذريعة أصالة الإنسان وبدافع تسويد ولاية البشر الجمعية إلى الوقوع في أسر النظام والجمادات والأشياء، وتحوّل الإنسان نفسه إلى «شيء» ضمن عملية المكننة المعقدة. ومعنى ذلك: الاستبداد المضاعف، وتحوّل الإنسان إلى أداةِ الأدوات، وبالتالي فإنّ الإنسان الحديث لم يغترب عن اللّه وحسب، بل عن نفسه أيضًا.

يقول الشاعر: «كلّ من يتهرّب من خراج الملك، يصير حمّالًا لدى غول الصحراء».

ومن هنا، فليس الفرد مختارًا وحرًّا في هذه المجتمعات «الصناعية» حتّى فيما يتعلّق بحياته وموته؛ وأمنه الشخصي والوطني منوط بقرارات الهيئة الحاكمة ولا دخل له فيه. رقيق الحضارة الصناعية هم أناس رفيعو الشأن في الظاهر، لكنّهم يواصلون

---

(١) راجع: ماكس فيبر، **المجتمع والاقتصاد**، ترجمة د.عباس منوجهري، ود. مهرداد ترابي نژاد، ود. مصطفى عماد زاده (طهران: انتشارات مولى، ١٩٩٥ م)، الصفحة ٣.



استسلامهم للرقّ. يمكن تعريف الرقّ «الصناعي» بما يلي: لا الطاعة العمياء، ولا العمل الشاقّ، بل هبوط المنزلة البشرية وتحوّل الإنسان إلى أداة ووسيلة. فالإنسان يتمتّع اليوم بالوجود كباقي الوسائل والأشياء. هذا «الشيء» الظاهر بمظهر الإنسان له روح، ويأكل الطعام، ويفكّر، لكنه لا يشعر بشيئيّته[1]... وفي الحقيقة يجب القول إنّ شكل العلاقة بين الفرد والمجتمع هو دور باطل، فالمجتمع رغم هيمنته على الفرد إنّما هو عبد للحضارة الصناعية، وكلاهما أسير في سجن هذا العالم المحدود[2].

أجل؛ التقنية للإنسان، والإنسان أسير المجتمع، والمجتمع سجين التقنية! وهذا معناه دورٌ مضمرٌ باطل.

وقد أطلق رينيه جينو على الحضارة المعاصرة بحقّ اسم «الحضارة الكمّية»، فسيطرة الكمّية من أعظم الآفات التي ابتلي بها البشر المعاصر[3].

في الحياة العقلانية الحديثة وثقافتها الإحصائية – وبتعبير جينو البليغ أيضًا – يحسبُ كلّ شيء ويعدّ بمقتضى «جنون الإحصاء»[4]، وأفراد البشر يحسبون كمجرّد أرقام وأعداد! ومسرح المجتمع رقعة شطرنج لا يسقط فيها أحد من الحسبان لكنه يجب أن يلعب دون إرادته، وإلا خرج عن حيّز الحياة.

آلهة رشناليته تفرض اليوم على الجميع الركوع في معبد دينها الحديدي، ويصلِب فرعونُ العقلانية كلّ شيء في مسلخ اللذائذ.

رغم تعريف فيبر لمكانة الفاعل وعملية الفعل في العقلانية الذرائعية، فإنّ الفرد الفاعل وبسبب ذوبان هويّته في هاضمة المجتمع الغربي الحديث ليس قادرًا إطلاقًا على التقويم والتخمين ورسم الأهداف، إذ إنّ فهمه كما هي إرادته وهويّته مُبتلع بين أشداق غول التكنوقراطيا وديناصورات البيروقراطيا. إنّه لا يستطيع حتّى أن يفكّر، أو

---

(١) هربرت ماركوزه، **الإنسان الأحادي البعد**، ترجمة محسن مؤيّدي (طهران: انتشارات أمير كبير، ١٩٧١ م)، الصفحة ٦٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) رينيه جينو، **سيطرة الكمّ**، ترجمة علي محمّد كاردان (طهران: مركز نشر دانشگاهي، الطبعة ٢، ١٩٨٦ م)، خصوصًا الفصلَين ٤ و١٠.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٦.



يجب أن لا يفكر، فالآخرون يفكّرون ويفهمون ويختارون بدلًا عنه. فصنّاع الرأي العام يعقدون - بطريقة التلقيح الصناعي - نطف احتياجاته وإرادته وانتخابه واختياره في رحم دماغه، وتجري الولادة بشكل طبيعي حسب الظاهر، إلّا أنّ تمنياته واختياراته كلّها مستعارة غير حقيقية.

لذلك ينبغي عدم البكاء اليوم على غياب حرّية التعبير والكتابة والعمل والسكن لدى أبناء البشر، إذ يجب قبل ذلك وأكثر من ذلك الانتحاب على إجباره وعدم تفكيره أو حرمانه من التفكير الحر.

فإكراه التاريخ، وإكراه الذهن، وإكراه البيئة، وإكراه الدولة، وإكراه الأنانية، وإكراه الغرائز، وآلاف الأنماط الأخرى من الإكراه والجبر كلّها في جانب، والإكراه المعاصر، أي سيطرة التقنية وسيادة عبادة الفرد التطبيقية - التي استغرقت وسحقت ذروة وذرّة وجود الإنسان الحديث ولم تسلبه حقّ التفكير والاختيار بل سلبته القدرة على التفكير والاختيار - في جانب آخر!

في هذه الظروف الوخيمة، إذا أراد الإنسان أو استطاع العيش عيشًا قيميًّا أو دينيًّا، لكان فعله ذلك فعلًا قسريًّا، فذات العقلانية الرسمية لا تنسجم والعقلانية الذاتية، والنزعة القيمية تتنافى وناموس العقلانية الحديثة، والتديّن يعارض قاموس الأنانية المعاصرة.

تخيّم العقلانية على شعب الحياة كافّة في المجتمع الغربي: الاقتصاد، والحقوق، والفنّ، وحتّى الدين. حتّى الدين فقد أصالته، والإنسان الحديث ينظر بطريقة ذرائعية لكلّ شيء.

يقول الشاعر: «ذو الطلعة الأجنبية الذي يغرّبني عن الدين، لو توجّه إلى الكعبة لبنى فيها معبد أوثان!».

إنسان العالم الحديث إنسان بلا إيديولوجيا.. إنسان حائر، «الشعور بالحقد والضغينة والخيبة من كلّ شيء دون أن يكون ثمّة هدف واضح، سمة الإنسان في عصرنا»[١].

---

(١) **سيطرة الكمّ**، مصدر سابق، الصفحة ٦٧ .



الإنسان الغربي الذي يعبد العقل، والذي أنكر بحكم العقلانيةِ الذرائعية العقلانيةَ القيمية كخطوة أولى، وهدم الدين، يشعر دومًا بالخطيئة والخجل في دخيلته لشطبه على الدين، ويعاني آلام الشعور بالفراغ المعنوي.

مع أنّ العقلانية التقنية ظهرت بدعاوى محاربة الأساطير والقيم، لكنّها تحوّلت نفسها اليوم إلى أسطورة فريدة، وتربّعت على عرش دين الإنسان الحديث، وأضحت سحابة القيم التي تفوق كلّ القيم، وحقّقت اليوم أعلى مراتب القداسة في ذهن الإنسان الغربي وذِكره.

ففي داخل الأسرار الضيّقة لمثلث المنفعة، والسلطة، واللذة، أضحى هدف العلم من اكتشاف الحقيقة الإمساك بالسلطة، كما أنّه هبط من مستوى إحراز الكمال إلى تأمين أقصى درجات الربح واللذة.

فقد قيل إنّ الفلسفة كانت جارية الدين في القرون الوسطى، والفيلسوف كان نديم البابا. واليوم في عصر سيادة البيروقراطيا غدا العلم خادمًا للسلطة، والعالم شغّالًا لدى الأثرياء والأقوياء.

ومن نتائج البيروقراطيا المذكورة انخفاض معدّلات البحث العلمي في المؤسّسات العلمية، وقد انتقل الهدف الرئيس لهذه المراكز إلى القطاع الخاص[١]، وإذا اختار علمٌ أو عالم طريقًا غير هذا كتبت عليه العزلة... وللعمليات العلمية والفلسفية اليوم وشائج وطيدة بالعمليات الاجتماعية؛ وقد استسلم العقل النظري للتصالح مع العقل العملي. وفي مثل هذه الظروف يدين المجتمع أيّة تصوّرات معارضة وأيّة خطوات تنبع من مثل تلك التصوّرات[٢].

يقال حول هدف الفلسفة ووظيفتها، وكذلك «العلم الأعلى» بل مطلق العلم: «صيرورة الإنسان عالمًا مضاهيًا للعالم العيني»، ويقول الشاعر: «كلّ من استزاد من العلم أضحى عالَمًا جالسًا في إحدى الزوايا».

ومن جملة مواهب الحضارة الجديدة أنّ العلم خسر حظّه من الكلّية والعموم،

---

(١) **الإنسان الأحادي البُعد**، مصدر سابق، الصفحة ٦١ .

(٢) المصدر نفسه ، الصفحة ٥١ .



وكذلك من المعنوية، وحُرم من فيوض السماء. فالعلم الجزئي، والحسي، والمنبهر بالطبيعة لا يمكنه إطلاقًا منح الإنسان رؤيةً كونيةً وإيجاد الثقة والإيمان في قلب الإنسان، ونفخ روح الحياة في جسد البشر، وإيجاد حيوية ووجد في حياته، ولذلك شاعت النسبية والشكّ في العهد الحديث بنحو مذهل.

تتحرّك العلوم صوب مزيد من التخصّص مع أنّها مكّنت الإنسان من الغور في أعماق الذرات كلّها، إلّا أنّ نار هذه العملية حالت دون أن يبصر الإنسان الشمس! وعلى حدّ تعبير رينيه جينو:

«ليس للفيزياء بمفهومها اللغوي الأول من معنى سوى علم الطبيعة دون أيّة حدود أو قيود، وبالتالي فهو علم يتعلّق بأعمٍّ وأشمل نواميس الصيرورة... إذن، الانحراف الذي فرضه المجدِّد الديني على كلمة الفيزياء، وإطلاقه هذه الكلمة على علم معين بين باقي العلوم التي هي كلّها علوم طبيعة بدرجة واحدة، لهذا الانحراف مغزاه العميق... يعود هذا الواقع للتشتّت والانشقاق الذي نبّهنا سابقًا إلى أنّه أحد خصوصيات العلم الحديث. وهو منوط أيضًا بهذه النزعة التخصّصية الناشئة عن روح التحليل والتجزئة، والتي تمادت إلى درجة جعلت وجود علم يتعلّق بمجمل الطبيعة حقيقة لا يمكن تصوّرها من قبل الخاضعين لسيطرة هذه الروح»[1].

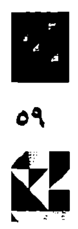
ثمّ إنّ منجزات هذه العلوم ستكون ضيّقة النظر، وعائمةً، وآيلةً للزوال، ولا يمكن الاعتماد عليها، «أضف إلى ذلك أنّنا نعلم بأيّة سرعة كبيرة تُترك هذه الفرضيّات في عصرنا وتحلّ محلّها فرضيّات أخرى. وهذه التغيّرات المستمرة كافية للدلالة على مدى هشاشة هذه الفرضيّات وخورها، بحيث لا يمكن تقرير قيمة معرفية واقعية لها»[2].

لقد تعدّى نفوذُ العقلانية وانتشارُ تبعاتها حدود البلدان الصناعية اليوم، ورغم البخل العلمي للعالم المتقدّم والبون العلمي والتقني الشاسع بين الغرب والشرق، أو بين الشمال والجنوب، إلّا أنّ الأعباء الثقيلة لتبعات الحداثة، بل والتكاليف الباهظة

---

(١) رينيه جينو، **العالم المتحضّر**، ترجمة ضياء الدين دهشيري (انتشارات أمير كبير، الطبعة ٢، ١٩٩٣ م)، الصفحتان ٦٣ و٦٤.

(٢) **سيطرة الكمّ**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٩.



لأهواء السلطويّين وأنانيّاتهم تقع على العواتق النحيفة المتعبة للشعوب الضعيفة. فالإنسانية اليوم جارية مملوكة عند أرباب العالم الاستغلاليّين الناهبين ليس لها أيّة حقوق. والشعوب الفقيرة تستهلك دون وعي وبتأثير من الحيل الإعلامية نتاجات التقنية المخرِّبة والبضائع الرديئة والمنتوجات غير النافعة للرأسماليين الكبار والبلدان القوية.

إنّ قوى العمل والثروة وأتعاب كلّ البلدان والشعوب في العالم اليوم تذهب عنوةً للتحوّل إلى رصيد للأموال الأمريكية! تطبع الولايات المتّحدة الدولارات دون أية مبالاة، وبزيادة كمّية عملاتها المتداولة في الأسواق العالمية تفرض تضخمها وعجز ميزانيتها على سكان العالم!

المخطّطون لنظريات من قبيل النظام العالمي الجديد، أو القرية العالمية الواحدة، أو غيرها، لا يرومون شيئًا سوى إلغاء الثقافات الصغيرة وتسويد الثقافة القائمة على العقلانية الحديثة وتكريس السلطة الاستبدادية الغربية بلا منازع.

*****

نراجع مرةً أخرى – من بين ما قلناه أو ما يجدر أن نقوله لكنّ الفرصة لم تتسع له – نواقص وإرباكات وأزمات العالم الحديث ومنجزات العقلانية والحداثة:

التفسير والتعريف المغلوط للوجود، والحياة، والإنسان (إصرار علوم الطبيعة على إثبات الأصول الحيوانية للإنسان، وتشديد علوم المعيشة على الحال والمستقبل الحيواني للإنسان)، أزمة الهويّة، الحياة الآلية، النزعة الشيئية، الاغتراب عن الذات، الإنسان ببعد واحد، غياب الأفكار والإيديولوجيا، هبوط الكرامة الإنسانية، حرمان الإنسان من التفكير والاختيار، اضمحلال العائلة، مفارقة افتراض الإنسان حيوانًا وإلهًا!، أصالة الفرد وإذابة هويّته في المجتمع!، الاستغلال الدولي، الشرخ التقني بين الشمال والجنوب، الخضوع للإعلام والدعاية، الإنتاج العبثي، الاحتياجات الكاذبة، نزعة الاستزادة والطمع، النزعة الاستهلاكية والرفاهية الوهمية، سيطرة الكمّ، نزعة الإحصاء، سيادة البيروقراطيا، النظرة الأداتية للعلم والدين والاقتصاد والحقوق والفن و...، أزمة المعنوية والفراغ الأخلاقي، نبذ القدسية، محاربة الوحي، التهرّب من القيم، أصالة القوة والسلطة، عبادة الربح، محورية اللذة، الحبّ والبغض غير الإرادي،



حالات الانزعاج والمودّة غير المبرّرة، الحروب والمصالحات غير المعلنة، القيم الكاذبة، العدمية، اليأس والخيبة لدى جيل الشباب، سيادة أنواع الجبر الحديث، الشمولية ودكتاتورية الجمادات وسلب إرادة الإنسان، الاستبداد بلا حدود وتطاول القوى الكبرى على شؤون الأمم، القوامات اللاإرادية وغير المكشوفة، نزعة الإباحية والحرّيات الكاذبة، الرقّ الحديث، العلاقات المغلوطة بين الفرد والمجتمع، تخريب البيئة، عبادة العلم، تحويل العلم خادمًا في بلاط العقلانية، تغيّر أهداف العلم والبحث العلمي، معضلة تخصّص العلوم، مشكلة سرعة تبدل الفرضيات العلمية واهتزاز العلم والمعرفة البشرية، انفجار المعلومات والبخل العلمي للعالم المتطوّر، أزمة المعرفة، العبثية، الحيرة والشكّ، النسبية، الوضعية المتطرّفة، امتداح الطبيعة، عجز البشر عن الإجابة عن أسئلة الحياة والوجود الأساسية.

هذه كلّها والعشرات بل المئات غيرها من الظواهر والأعراض الكبيرة والصغيرة الموازية والمترتّبة على بعضها ما هي إلّا هدايا ونتائج مذهب العقلانية الذرائعية للبشرية المعاصرة البائسة ولكن المغرورة[١]. هذا ما حلّ بالإنسان في العالم الصناعي (ما يسمّى بالعالم المتقدّم) وما أصاب الناس في سائر أنحاء العالم - الذين يصنّفون في عرف هذا النمط من البحوث إلى صنفَين: البلدان النامية (أو بتعبير أدقّ شبه الحديثة) والبلدان غير النامية (غير الحديثة) - بدرجات متفاوتة وبمستوى يفوق بكثير تمتّعها بالجوانب الإيجابية.

مع أنّ العقلانية التقنية بعد القرون الوسطى كانت إجابةً عن السؤال «ما الذي ينبغي فعله؟» الذي أثير في ذلك العصر، إلّا أنّ الأعراض والتبعات المذكورة أعلاه دفعت النخبة والمثقّفين في المجتمع منذ أمد لطرح السؤال ثانيةً: «ما الذي ينبغي فعله؟» أو «ماذا سيحدث؟». السؤالان أعلاه رغم تباين مصدرهما مطروحان في العالم الحديث والعالم شبه الحديث. ومن جهة معيّنة يمكن طرح هذَين السؤالين في العالم غير الحديث أيضًا.

---

(١) لا يفوتنا القول إنّ الغاية من هذا الفصل الإشارة إلى نواقص العالم الحديث المعاصر وأزماته، ولا ننكر الجوانب الإيجابية والعناصر الإنسانية للتطوّر العلمي الراهن، ومنها: الاكتشافات المذهلة والتنمية في العلوم الطبيعية، استخدام الاكتشافات العلمية في تقليل آلام البشر، العمل بالنظام والانضباط الاجتماعي، احترام القانون، قيمة العمل والجهد في الثقافة الغربية وغير ذلك.



في العالم الحديث، ثمّة مفكّرون يؤمنون بصحّة ما حدث، ويرون الحضارة الغربية الراهنة، لا سيّما نوعها الأمريكي، قادرةً على الاستمرار، ويصرّون على ضرورة استمرارها وحمايتها. وبعض المفكّرين الناقدين رغم عدم ارتياحهم للمدنية المعاصرة إلّا أنّهم لا يعتقدون بإمكانية اضمحلالها وزوالها بسبب تعقيدها وتوفّرها على حيل معرقِلة؛ ورغم يأسهم من إمكانية انقراض الحضارة الغربية لكنّهم يعتبرون جهود نقّادها ممّا يزيد من بطء هدمها.

هناك الكثير من المفكّرين الغربيّين والشرقيّين يعتقدون أنّ: «هناك قرائن عديدة تدلّ على غروب الغرب ومجيء زمن زوال الحضارة المظلمة الحاليّة وظهور حضارة جديدة، وعلى النخبة والخيّرين في العالم أن يسرِّعوا من انهيارها بمساعيهم. وللرؤية الأخيرة نحل وشعب عديدة إذ يقدّم كلّ واحد منها منهجًا أو تنبّؤًا معينًا»[1].

شرح الحلول المقترحة أو التخمينات المطروحة من قبل المثقّفين والنخبة وتحليلها يحتاج بحدّ ذاته لفرصة مستقلّة وبحث خاص لا تتسع له هذه الصفحات، فلندع ذلك لوقت آخر.

---

(١) كمثال راجع:

المجتمع والاقتصاد، مصدر سابق، الصفحات ٣٩٥ إلى ٤٠٢.

الإنسان الأحادي البعد، مصدر سابق، القسم الأخير.

أزمة العالم المتحضر، مصدر سابق، الفصل التاسع.

سيطرة الكمّ، مصدر سابق، الفصل ٢٤.

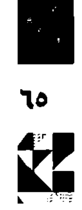
أعمال ماركس وإنجلس والماركسيّين الجدد.



الفصل الرابع

دور الدين في العالم الحديث(*)

(*) خلاصة لمحاضرة ألقيت في مؤتمر «الدين والعالم المعاصر» الدولي المنعقد بطهران في ٢٣/١١/١٩٩٦م، بالتعاون مع المجلس العالمي للكنائس (WCC) ومركز حوار الأديان.



يمكن إيضاح دور الدين في العالم الحديث عبر تقديم «تعريف الدين» وكذلك «معرفة العالم الحديث». لذا يجب أن نعرف ما هو الدين، وأيّ عالم هو العالم الحديث، حتّى نستطيع القول ما هو دور الدين في العالم الحديث أو كيف يجب أن يكون.

نعتقد أنّ الدين «تقرير للإرادة التكوينية والتشريعية الإلهية»، وبتعبير آخر إنّه التفسير التوحيدي للوجود والتدبير الإلهي لحياة الإنسان. وبعبارة أكثر تفصيلًا: الدين هو مجموعة القضايا الواقعية حول الوجود، والحياة، والإنسان، ومجموعة التعاليم والأوامر والقيم المنزلة من قبل اللّه بواسطة الأنبياء، أو المستنبطة من قبل العقل السليم.

يقدّم الدين تفسيرًا واضحًا للوجود والإنسان، فاللّه تعالى هو خالق الوجود والإنسان، إذن فهو يعلم حقيقة الإنسان والوجود. والدين هو تجلّيات إرادة اللّه ومنهجه حول الوجود، والعلاقات بين قمّة الوجود أي الإنسان واللّه والطبيعة والآخرين. وهو يقدم طبعًا إجابات صائبة للأسئلة الأساسية حول العالم والإنسان. لذلك يذعن العقل بأنّ على الإنسان الاعتقاد بالقضايا المنزلة من قبل اللّه في علاقته بالعالم والآخرين، ولأنّ ما أنزل من قبل اللّه كإطار للعلاقات الإنسانية يمثّل أدقّ وأصحّ الأوامر والنواهي والتعاليم لذا يجب على الإنسان أن يلتزم به، وحيث إنّ هذه المعارف والقوانين تنتهل من معين الحقيقة لذا كان بوسع الاعتقاد الجوانحي بهذه القضية والالتزام الجوارحي بهذه الدساتير والتعاليم تأمين السعادة والكمال للإنسان.

نظام الحياة الذي يختاره أيّ إنسان، إذا لم تتدخّل العوامل والموانع القهرية





فيه، فهو قائم بالتأكيد على نمط نظرته للوجود. وعمومًا لا ينظر الإنسان للعالم بشكل ويعمل في سلوكه وعلاقاته بشكل آخر، وإلّا أصيب بأزمة ازدواج الشخصية.

يحتاج الإنسان لتدبير حياته الدنيوية إلى أكثر من الأخلاق، والدين ليس مجرّد توصيات أخلاقية محضة. أوصى اللّه بشكل معيّن من أشكال إدارة العالم تقوم على أساس الرؤية الكونية الإلهية. الدين بلا دنيا ليس دينًا بل هو محض طريقة عرفانية. والدين المفتقر لبرامج دنيوية للإنسان لا يمكنه ادّعاء ثواب وعقاب للإنسان في الآخرة.

لا مراء أنّ خالق الإنسان يريد له حياةً وراء حياته الحيوانية والنباتية. ولا معنى للحرمان والنعيم الأخرويّين من دون الأوامر والنواهي من قبل الخالق، والترك والفعل من قبل المخلوق.

أمّا حول العالم الحديث (أشير هنا بالنظر لمقتضى دراستي إلى السلبيات والنواقص فقط) فإنّه يكابد الكثير من الأزمات اليوم: أزمة المعرفة، وأزمة المعنوية، وأزمة الأمن النفسي، وأزمة الهويّة، وأزمة الأمن الحقوقي والحياتي، وأزمة الحياة المحلية. وذروة الأزمات في العالم المعاصر هي «الأزمة المعرفية» الناجمة عن النسبية. فالحضارة والثقافة السائدتان حاليًا عاجزتان عن تقديم تفسير صحيح للوجود، والعلوم المعتبرة والمقبولة الراهنة ليس لديها تفسير دقيق للإنسان. رتابة الفرضيات العلمية لا تترك للإنسان اليوم مجالًا لتدوين تفسير صحيح وثابت للوجود، والإنسان، وغاية الحياة. فالنظرة الجزئية للعلم الطبيعي وهي الملكة التي تطبع العلوم في عصرنا لا يمكنها عرض رؤية كلّية للعالم، وغياب علم شامل ينظر للوجود كلّه نظرةً واحدةً ويقدّم تعريفًا دقيقًا للوجود، والحياة، والإنسان هو المشكلة الرئيسية للإنسان المعاصر.

لقد سلبت من الإنسان طمأنينته الروحية، والمستقبل يبدو أمامه حالكًا، وطلب السعادة والبحث عن الكمال ممّا ذهب مع رياح النسيان. أصالة اللذة، والملذات الجسمانية العابرة المفسدة خلقت للإنسانية أزمةً أخلاقيةً لا مفرّ منها، وأسس اضمحلال القيم، وانهيار المؤسّسة الأسرية معضلةً لا حلّ لها في حياة الإنسان الحديث.

أزمة المعنوية وأزمة الهويّة من أهمّ أزمات العصر الحديث، حيث إنّ صنوف الإكراه الجديدة ووقوع الإنسان في أسر التقنية والبيروقراطيا جعلته مغتربًا عن ذاته. فأيّ إنسان لا يتكيّف اليوم مع هذَين الغولَين الحديثَين سوف يُسحق، وإذا لم يسحق



ستبقى حركته حركةً قسريةً وبخلاف الاتّجاه العام للحياة الإنسانية، ولن تثمر مساعيه عن أيّ شيء. إنّ قافلة الحياة الحديثة اليوم تشبه قطارًا يأخذ كل ركّابه لاتّجاه معيّن دون أيّ تدخل من إراداتهم، وإذا مشى أو ركض راكب داخل القطار بالاتّجاه المعاكس لحركة القطار فسوف يترجّل مع الآخرين في النقطة التي سار إليها القطار وقصدها!

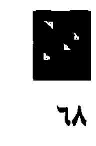
إنّ العلاقات القائمة على «أحقّية القوّة والسلطة» نسفت الأمن الحقوقي، وظلّت الشعوب الضعيفة عاجزةً أمام القوى العظمى، وكذلك الشعوب أمام الحكومات، فقد خسرت أمنها وسكينتها أمام الأقوياء، لأنّ الاستغلال المصلحي والأناني للإنسان وامتصاصه للمصادر الطبيعية أدّى إلى أزمة بيئية لا يمكن تلافيها.

يقدّم الدين إجابات واضحةً ومطمئنةً لأسئلة الإنسان الأساسية، إجابات الدين عن أسئلة الإنسان الرئيسة حاسمة وثابتة وحقيقيّة؛ الدين يعتبر الوجود حقيقيًّا وذا غاية معيّنة، ويرى نظامًا أخلاقيًّا يسود العالم. إنّه يقول للإنسان: ما هو الإنسان؟ ومن أين جاء؟ ولماذا جاء؟ وما ينبغي عليه أن يفعل؟ وإلى أين هو ذاهب؟

يقرّر الدين للإنسان منزلةً سامقةً في الخلقة والوجود، مع أنّ الإنسان المعاصر يرفع شعار الإنسية (الأومانية)، ولا يفكّر إلّا بنفسه وكأنّه هو الإله، لكنّه في الواقع هبط باللّه إلى مرتبة الحياة البشرية الدنيا، ولم يرتفع بالإنسان إلى مرتبة الألوهية. يعتبر الدينُ الإنسانَ فوق الجماد والحياة والنبات، بل يراه حتّى فوق الملائكة.

يضفي الدين على الحياة معنًى، ويمنح الإنسان الأمل، ويحرّره من قيوده الداخلية، وحينما يتحرّر من قيوده الداخلية فسوف يتحرّر - من باب أولى - من القيود الخارجية. الإنسان المتحرّر من أنانيّته ونفسه لن يقع أسيرًا للتقنية أو أيّ عامل وآمر خارجي آخر. لن تأسره البيروقراطيا. الدين يصحّح العلاقات الاجتماعية على المستوى الوطني والدولي، وتأمين السلام والعدالة لن يكون إلّا بإدراك منزلة الإنسان والشعور بالواجب أمام اللّه والاعتقاد بالمعاد.

الذي يؤمن بالعالم الآخر حقًّا لا يظلم أبناء البشر أبدًا. ومن يعتقد أنّ الإنسان خليفة اللّه ويرى له حرمةً ذاتية، ويعتبر نفسه نائبًا وممثّلًا للّه سيتصرّف بطريقة ألوهية، وبالتالي لن يضيع حقوق الشعوب الأخرى في الحيّز الدولي، ولن يعتدي على أبناء شعبه ويجحف بحقهم في الحيّز الوطني، ولن يؤذي مؤمنًا ولا كافرًا.



يرى الدين الطبيعة والبيئة ملكًا للّه أولًا وبالذات، فالوجود مخلوق من قبل اللّه وهو ملكه. والإنسان يملك الوجود بالعرض وبالرعاية، إنّه أمين ويتصرّف في الوجود ضمن حدود الضرورة. وحيث إنّ كلّ البشر عباد إله واحد فمن حقّهم التصرّف بمستوًى واحد وبنحو عادل في الملك الإلهي. يؤكّد الدين أنّ الطبيعة فعل اللّه وهي بالتالي مقدّسة، ويرى البيئة ذات عمومية إنسانية، ولا يعتبر أيّ إنسان أو سلطة مالكة مطلقة العنان للوجود؛ لذا فإنّ قوانين الدين تحرّر البيئة من التخريب والإتلاف، لأنّ رسائله عميقة، ودقيقة، وحقيقية، ومطمئنة.

على كلّ حال، نكتفي بهذه الإشارات من بحثنا الموسّع لضيق الوقت، ونقول أخيرًا:

بالنظر للمشكلات والقضايا المعقّدة التي يعاني منها الإنسان المعاصر في كلّ أنحاء العالم، والأزمات والمتطلّبات التي يفرضها هذا الواقع، لا يزال الإنسان في غمرة هجمات اليأس والكآبة والخيبة، يبحث عن طريق الكمال والسعادة، فقد أتعبته الماديّات والحياة الماديّة، وراح يسمِّر عينَيه على كوّةٍ تهدي له بعض البصيص، ولذلك نرى تيّار المعنوية يغمر اليوم الإنسان في شتّى بقاع الأرض، خصوصًا جيل الشباب. وهذا ما يضاعف من وزن رسالة أرباب الأديان في الوقت الراهن حيث يتحمّل أصحاب الأديان الحقيقية، وهي الأديان الإبراهيمية، رسالةً ثقيلة. إنّ اجتناب النزاعات الطائفية الفارغة والاعتصام بالحبل الإبراهيمي (والد الأديان الحقيقية التوحيدية كلّها) وانتهاج التعاطف والتحاور والتضامن ضدّ الإلحاد هي واجبات أرباب الأديان. ومعرفة العالم المعاصر وظروف البشر اليوم واحتياجاتهم ومعضلاتهم أكبر رسالة يتحمّلها أتباع الديانات التوحيدية؛ كما أنّ المعالجة الصحيحة للدين والعرض السليم والمناسب للتعليمات الدينية بنحو متلائم مع ظروف العصر وفهم الجيل الشاب، ونبذ الخرافات والتخرّصات والأوهام والسفاسف الموهنة عن ساحة الدين، وتلبية تعطّش الجيل الصاعد إنّما هي فروض لا بدّ للمتدينين من النهوض بها. فالقلوب المستعدة والأفواه الظامئة في العالم كلّه تنشد زلال المعنوية. تيار النزوع نحو «المعنوية والدين» الذي يشاهد في العالم يعني انبثاق تحوّل تاريخي، معناه أنّ سياق التاريخ إذا كان قد سار في القرون الأخيرة نحو ظلمات اللادين، فإنّه قد تغيّر في الوضع الراهن وراح يتّجه صوب تقبّل الدين والنزعة المعنوية، وعلى المؤمنين باللّه استثمار هذه الظروف على أفضل وجه.

الفصل الخامس



الديمقراطية القدسية (*)

(*) «الديمقراطية القدسية» نص مدوّن ومراجع لمحاضرة المؤلّف في المؤتمر المشترك لمؤسسة الدراسات الإسلامية - المسيحية في جامعة جورج تاون ومؤسسة الإمام الخميني التعليمية البحثية تحت عنوان «المجتمع المدني» المنعقد بتاريخ ١٤ - ١٥ أيلول ١٩٩٨ م في مدينة قم.



الحكومة الإسلامية تعني: الحكومة المبتنية على العدل والديمقراطية. والمرتكزة على القواعد والقوانين الإسلامية.

(الإمام الخميني،
صحيفة النور، الجزء ٣،
الصفحة ٢٨٦)

المقدّمة: تنويهات قبليّة

أولًا: فكرتا الانسجام أو عدم الانسجام بين الدين والديمقراطية، منوطتان تمامًا بتعريف «الدين» و«الديمقراطية» من جهة، وبطبيعة نظرتنا للوجود والإنسان والمجتمع من جهة ثانية. فالدين ذو النظرة الداخلية (الانطوائي) والمفتقر للنظم الاجتماعية لا يمكن أن تكون له علاقة - إيجابية أو سلبية - مع الديمقراطية.

ثانيًا: الإسلام دين عقلاني جامع واجتماعي، لذلك يتسنّى تنظيم وعرض نمطٍ من النظم الاجتماعية داخل نطاق قضاياه وتعاليمه. ونحن نسمّي هذا النموذج من الديمقراطية بـ «الديمقراطية القدسية»[1].

(١) تؤخذ «الديمقراطية» أحيانًا كـ «مبنى» و«ماهية» في الحكومة، وعندئذ تكون الديمقراطية بنيةً فوقيةً لمقولات نظير «التعدّدية»، و«العلمانية»، و«الليبرالية»، ولا تتناغم أبدًا مع التعاليم والقيم الدينية، ولكن إذا فهمت الديمقراطية كهويّة وأسلوب حكم وسياسة وإدارة فيمكن لها أن تنسجم بسهولة مع الدين شريطة أن يكون دينًا عقلانيًّا شعبيًّا كالإسلام.

ليست الديمقراطيّة ملكًا مطلقًا لأحد حتّى يفتي بقراءة مطلقة لها ويضطر الجميعُ لتقليده واتّباعه. الديمقراطية على مستوى النظر (objective) وعلى مستوى العمل (Subjective) تشمل طيفًا واسعًا من النماذج «الشعبية»، و«النخبوية»، و«التعددية»، و«الإيديولوجية». والنماذج التي =



نعتزم في هذا الفصل شرح المباني النظرية، والإحداثيات، والخصائص ذات الصلة بهذه النظرية.

ثالثًا: العناصر التي تؤلّف المساحة النظرية والعملية للحكومة والسياسة هي المقولات السبع التالية:

أ: فلسفة السياسة: المباني الإبستيمولوجية، والأنطولوجية، والأنثروبولوجية التي تسود المدرسة والمنظومة النظرية السياسية.

ب: أهداف السياسة: الغايات المادّية والمعنوية، الابتدائية والنهائية المنشودة من استلام زمام السلطة والإدارة الاجتماعية. وبالمقدور عرض أهداف الحكومة والسياسة على ثلاثة مستويات.

١ - الأهداف الأساسية: وهي الغايات النهائية والعليا (الأهداف المطلوبة في ذاتها) وتتمثّل في تأمين الكمال والسعادة للإنسان في الدنيا والآخرة.

٢ - الأهداف الاستراتيجية: وهي الغاية الوسيطة أو الطريقية (الهدف الذي يعدُّ مقدّمةً لازمةً لتحقيق الأهداف الأساسية) وتتمثّل في تحقيق العدالة وتكريسها.

٣ - الأهداف العملانية: الغايات المرحلية والأداتية (الخطوات الممهِّدة والآليات الضرورية لتحقيق الأهداف الوسيطة والاستراتيجية) نظير نماذج التنمية الثقافية، والسياسية، والاقتصادية المناسبة.

كلّ واحد من هذه المستويات الثلاث من الأهداف له دور المقدّمة اللازمة لتأمين وتحقيق الأهداف الأعلى منه.

ج: الأحكام: الحقوق الأساسية، والمدنية، والجزائية، والدولية، والأوامر والنواهي التي يُعدُّ الالتزام بها في الميادين السياسية، والاقتصادية، والحقوقية، ضروريًّا لبلوغ الأهداف السياسية.

د: الأخلاق: السلوك السياسي، والاقتصادي، والحقوقي اللائق الذي ينبغي

= اتّخذت الديمقراطية كـ «هويّة» أكثر بكثير من تلك التي اتّخذتها كـ «ماهيّة».

يعرض ديفيد هيلد (David Held) في كتاب **نماذج الديمقراطية** (Models of Democracy) نماذج عدّة للديمقراطيات الكلاسيكية والحديثة ويسلّط عليها أضواء النقد، وبوسع القرّاء مراجعة ذلك الكتاب.



على المدراء والمواطنين الالتزام به لتأمين المسيرة والصيرورة التكاملية لجميع أبناء المجتمع نحو الكمال والسعادة، نظير ضرورة تواضع القادة حيال الشعب، والنقد النصوح والخيّر الذي يقدّمه المواطنون بخصوص أداء المدراء، وضرورة اجتناب الحكّام والولاة حياةَ الترف والتشريفات، وإقلاع الناس عن السلوكيات المسرفة.

هـ: الخطط: التدابير التي تُمكّن من تطبيق الأحكام وتحقيق الأخلاق، وبالتالي بلوغ الأهداف.

و: المنظمات: نماذج بنية الحكومة والمؤسسات التي تشكّل الحكومة.

ز: القوانين والأساليب: أساليب تطبيق القوانين والأخلاق والخطط وتأسيس المنظمات، مثل طرق استبيان آراء المواطنين حول اختيار مدراء الحكومة وتنصيبهم.

القسم الأوّل: قبليّات الديمقراطية القدسية وبناها التحتية

ترتكز الديمقراطية القدسية على الأصول الإبستيمولوجية، والأنطولوجية، والأنثروبولوجية، والدينية و.... التالية[١]:

---

(١) الرؤى المطروحة في حيّز الفكر الإسلامي حول الهوية وحدود إسهام الدين في الميادين الاجتماعية، يمكن بنظرة عامة تقسيمها إلى فئتَين رئيستَين: «الأكثريّين» و«الأقليّين»، كما يمكن تقسيم كلّ فئة إلى مجموعتَين فرعيّتَين أو أكثر، وتقسيم كلّ مجموعة إلى عدّة مناحٍ جزئية.

يعتقد «الأكثريّون» أنّ الدين والشريعة يشملان مجالات الحياة الاجتماعية والفردية للإنسان، وتتوزّع هذه الفئة بحدّ ذاتها إلى مجموعتَين كبريَين:

يقول بعضهم - فضلًا عن كونهم «شموليّين» و«منظوميّين» - إنّ الإسلام فضلًا عن أنّه لم يترك ما يعدّ من شؤون الدين وما يمثّل احتياجات الإنسان في ميادين حياته، فإنّ أركانه وأجزاءه منتظمة ومتناسقة، وهذا النظام المستند في التعاليم والمعطيات الإسلاميّة ممكن الاكتشاف.

المجموعة الثانية من الأكثريين يوافقون شمول التعاليم الدينية لكنّهم يرفضون انتظامها، أو على الأقلّ يعتبرون هذا النظام غير قابل للاكتشاف. يقول هؤلاء: «اسألوا أنتم، ونحن نجيب». ويمكن تسميتهم بالشموليّين الفتوائيّين أو «أتباع محورية المسائل».

ويمكن تقسيم كلّ واحدة من هاتَين المجموعتَين الرئيستَين وفق اعتبارات شتّى إلى مناحٍ مختلفة. كما يتسنّى تصنيف الأكثريّين من زوايا معرفية ومنهجية إلى مجموعتَين بعنوانَين آخرَين:

أ - البعض في هذه المجموعة يكتفون بالنصّ (من دون أن يروا للعقل وأسلوب العقلاء نصيبًا) ويعتقدون أنّ جميع العناصر التي تتألّف منها النظم الاجتماعية يجب (ويمكن) أن تستقى من =



١ - العقل بصفته «الوحي الداخلي» والوحي بوصفه «العقل الخارجي»، كلاهما حجّة، وهما طريقان لاكتشاف «المقاصد الإلهية»[١] و«المصالح البشرية»، ومخالفة

= النصوص الدينية.

ب - والبعض الآخر يرفعون مكانة العقل باعتباره «عِدلًا للوحي والسنّة» معتبرين العقل والوحي إلى جانب بعضهما مصدرَين لتلقّي وفهم المقاصد الإلهية وجسرًا لمعرفة المصالح الإنسانية. يرى هؤلاء أنّ شمول الأحكام الإسلامية «العرضي» أو «الأفقي» لأصعدة الحياة البشرية كافّة، وانطباقها «الطولي» أو «الرأسي» مع جميع احتياجاته المتطوّرة في الأزمنة المختلفة، غير متاحَين إلّا بتدخّل العقل البشري، وبالإمكان تسمية التيّار الأوّل بـ «النصّيين» والثاني بـ «العقليّين».

أمّا الأقليّون فيعتقدون بمحدودية رسالة الدين وقلّة التعاليم الدينية. وهؤلاء بدورهم يتوزّعون إلى مجاميع وشعب مختلفة: البعض يرون للدين رسالةً دنيوية، لكنّهم في باب «ما يجب وما لا يجب» (الأحكام) و«الحسن والقبيح» الديني (الأخلاق) يعتقدون بـ:

أوّلًا: يتناول الدين الكلّيات والقيم ولا يتدخّل في التفاصيل والجزئيات.

ثانيًا: الأوامر الدينية لا تلبّي جميع احتياجات البشر، وليس من الضروري للدين أن يتواجد في جميع ميادين الحياة الدنيوية للإنسان.

ثالثًا: بعض الدساتير الدينية تاريخية وليس لها الآن قابلية التنفيذ.

رابعًا: هناك دساتير أخرى تمثّل ذكرًا لمصداق ومثال أو منهج من بين عدّة مناهج مباحة، أو هي الحدّ الأدنى من الشيء اللازم، وهناك مصاديق وطرق أخرى تركت لتشخيص العقل والعلم واستساغة الزمن. ومن أجل فتح المجال لمقولات مثل الديمقراطية، والحرّية، والتنمية، وغيرها ينبغي تقليص دائرة الدين ونفوذه. والإطار الوحيد الذي يجب مراعاته عند انتهال وتطبيق منجزات المعرفة البشرية هو عدم تنافيها مع القيم الدينية.

خامسًا: كلّ ما يعرف باسم الدين إنّما هو معرفة دينية وليس أصل الدين، فحقيقة الدين ممّا لا يمكن بلوغه.

المجموعة الثانية من الأقليّين هم «الأخرويّون» الذين لا يرون للدين رسالةً دنيويةً واجتماعية، ويعتقدون أنّ هدف الأنبياء هو إبلاغ البرامج الأخروية ووظيفة الدين تنظيم العلاقة الخاصّة بين الإنسان واللّه، ويؤكّدون على أنّ التديّن شأن شخصي، لذلك ليس من حقّ الدين التدخّل في الشؤون الدنيوية - الاجتماعية. يقول هؤلاء: الحقوق، والسياسة، والاقتصاد، و... كالفيزياء، والكيمياء، وعلم الفلك، و... لا تتقبل صفاتًا دينيةً أو غير دينية، فشؤون دنيا الإنسان متروكة له، وتديين الشؤون الدنيوية عملية ليس لها معنى ولا هي ممكنة، ولا محبّذة.

المجموعة الأولى بتركيبها بين الديني وغير الديني، والمجموعة الثانية بتمييزها بين أركان الدين وأجزائه، انتهت كلّ واحدة منهما إلى نبذ الدين. لكي يثبت الأقليّون دعواهم يجب أن ينكروا الكثير من القضايا والتعاليم الإسلامية الواضحة، أو يعمدوا بلطائف الحيل إلى تبرير وتأويل النصوص الدينية. والأقليّون طبعًا هم أنفسهم أقلّية في العالم الإسلامي.

(١) إنّ للّه حجتَين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، أمّا الحجة الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأمّا الباطنة =

= فالعقول.. [الإمام موسى الكاظم عليه السلام، **الكافي**، الجزء ١، كتاب العقل والجهل، الصفحة ١٠؛ **وسائل الشيعة**، الرقم ٨٢٠٦١٥، باب وجوب طاعة العقل في مخالفة الجهل]. فاستعمالات العقل في البحث الديني ممكنة التقسيم إلى صنوف مختلفة من زوايا متعدّدة، ومن ذلك:

أوّلًا: من حيث شمول استخدام العقل في المجالات الثلاث (القناعات، والأوامر، والاستحسانات/ العقائد، والأحكام، والأخلاق) أو تخصيص استخدامه في مجال معيّن دون المجالَين الآخرَين، وهذا ما نسمّيه استخدامات «عامّة» و«خاصّة»:

أ - الاستخدامات «العامّة» والمشتركة للعقل في البحث الديني عبارة عن:

أ/١ - إدراك الأفكار التمهيدية (قبليّات) والاعتقاد بالدين وقبوله (كضرورة الدين، ومنشأ الدين، والنبوّة العامّة، و...).

أ/٢ - صياغة المباني للمجالات الثلاثة.

أ/٣ - إثبات إمكانيّة فهم الدين.

أ/٤ - المساهمة في تنظيم علم «منطق فهم الدين».

أ/٥ - إثبات حجّية الركائز والوثائق الدينية الأخرى.

أ/٦ - استنباط القضايا والتعاليم الدينية من الركائز الأخرى (أدوات وطرق إدراك الدين).

أ/٧ - وضع الضوابط والقواعد للمعرفة الدينية.

أ/٨ - فحص قيمة وثائق فهم الدين وأدلّته ومعالجة التعارض بينها.

أ/٩ - تقويم وفحص الصواب والسراب في المعرفة الدينية.

أ/١٠ - علم الآفات ومعالجة الأخطاء في المعرفة الدينية.

ب - الاستخدامات «الخاصّة» للعقل، والتي تتشعّب بدورها إلى ثلاثة شعب حسب الاستخدام في كلّ واحد من المجالات الثلاثة للدين، هي:

ب/١ - في مجال القناعات (العقائد):

ب/١/١ - الإدراك الاستقلالي لأصول العقائد (كالوجود الواجب، والتوحيد، و...).

ب/١/٢ - إدراك الكثير من القضايا الدينية.

ب/٢ - في مجال الأوامر والينبغيّات (الأحكام):

ب/٢/١ - الإدراك المستقلّ لبعض علل الأحكام الدينية والحِكمة منها.

ب/٢/٢ - حمل الإنسان على الالتزام بالأوامر الشرعية وصدّه عن النواهي الشرعية.

ب/٢/٣ - تشخيص الصغريات ومصاديق الأحكام الشرعية الكلّية (معرفة الأحكام).

ب/٢/٤ - تعيين الموضوعات العلمية للأحكام (معرفة الموضوعات).

ب/٢/٥ - إدراك المصالح والمفاسد المترتّبة على الأحكام في مقام التحقّق، وتشخيص الأولويّات ورفع التزاحم بين الأحكام.

ب/٢/٦ - الترخيص والتأمين (أو التقنين) في المباحثات (ما لا نصّ فيه، منطقة الفراغ).

ب/٢/٧ - تعيين آليات تحقّق الأحكام الاجتماعية للدين (البرامج والخطط، والمنظمات، =



حكم العقل كتجاوز حكم الوحي والتمرّد على الأوامر الإلهية[1].

٢ - الموجودات - بما في ذلك الإنسان - مخلوقات اللّه وفعله، لذلك: من جهة اللّه أعلم من أيّ موجود آخر بمصالح ومفاسد مخلوقاته وآليّات جذبهم ودفعهم، والإنسان بحاجة للهداية الإلهية إنْ من الناحية العلمية وإنْ من الناحية

= والأساليب).

ب/٣ - في مجال القيم (الأخلاق):

ب/٣ /١ - إدراك الحسن والقبح الذاتي للأفعال.

ب/٣/٢ - الإدراك المستقل لبعض القضايا الأخلاقية.

ب/٣ /٣ - تشخيص صغريات ومصاديق القضايا الأخلاقية.

ب/٣ /٤ - تشخيص المفاسد والمصالح المترتّبة على الأحكام الأخلاقية في مقام العمل، وإدراك الأولويات فيها ورفع التزاحم بينها.

ب/٣ /٥ - الترخيص (أو وضع الأحكام الأخلاقية) في مساحات الفراغ.

ب/٣ /٦ - الحثّ على العمل وكسب الفضائل ودفع أو ترك الرذائل.

ب/٣ /٧- تعيين آليات تحقّق الأخلاق الدينية.

ثانيًا: التقسيم الثاني على أساس استخدام العقل في مساحة كلّ واحد من الأطراف الخمسة لـ «واقعة الفهم» كما يلي:

أ - استخدام العقل في خصوص مبدأ الدين ومصدره (الماتن = الشارع، المعصوم، العقل، والفطرة).

ب - استخدام العقل في مدارك الدين (أدوات وقنوات إدراك الدين = النصّ بالمعنى العام).

ج - استخدام العقل في مُدرِك الدين (المفسِّر = مخاطب الدين).

د - استخدام العقل في مجال المُدرَك (المعنى = رسالة الدين).

هـ - استخدام العقل في مجال منطق إدراك الدين (الميتدولوجيا/المنهجية).

ثالثًا: يمكن تصنيف استخدام العقل من حيث استخدامه في المجالات الثلاثة والذي يتوزّع إلى النوعَين «الاستقلالي» و«الآلي».

رابعًا: كما يتسنّى تصنيف استخدامات العقل إلى نوعَين من زاوية «الوساطة» في إدراك الدين أو «المباشَرَة» في فهم الدين.

خامسًا: بالإمكان تقسيم استخدامات العقل من حيث استعماله «حول الدين» أو «في الدين».

سادسًا: تبعًا لتقسيم العقل إلى نظري وعملي، يمكن تصنيف استخدام العقل في مجال الدين إلى صنفَين.

مباني ومعاني التقسيمات، ومصاديق الأقسام بحاجة إلى شرح وبسط مناسبَين وفرصة واسعة ملائمة، وقد أوضحناها على الإجمال في منطق فهم الدين.

(١) ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾. سورة **الملك**، الآية ١٠.



العملية، فعقل الإنسان لا يكفي – لوحده – لسدّ احتياجات الإنسان، ونفسه (النفس الأمّارة بالسوء) لا تسمح له بتدبير جميع شؤونه بالشكل الذي يليق به، لذا كان واجبًا من اللّه تعالى (وليس واجبًا عليه) ومن باب اللطف بعباده أن يُحدِّد ويعرض دساتير الحياة الجماعية والفردية للإنسان[1].

ومن جهة ثانية، ولأنّ اللّه خالق الموجودات فهو إذن مالكها، ولأنّه المالك فهو إذن المَلِك، والتصرّف في الشؤون التشريعية للإنسان – كما هو الحال بالنسبة لشؤونه التكوينية – من حقّ اللّه، وليس لأحد سوى اللّه ولاية على أحد. وحقّ التصرف في شؤون الإنسان يمكن تفويضه لغير اللّه فقط وفقط ضمن إطار الغايات الإلهية وما يرضيه (عزّ وجلّ).

٣ – الخلقة حالة هادفة، وجميع الظواهر – ومنها الإنسان – تسير وتصير دومًا من النقص إلى كمالها المنشود، والدنيا والعقبى أيضًا بمثابة المنازل المتعاقبة لهذه المسيرة والصيرورة، وهي مترابطة كحلقات السلسلة، وبالتالي فهي غير متعارضة مع بعضها.

٤ – الإنسان بيت القصيد في نشيد الخلقة، فهو خليفة اللّه وعبده، وماهيّته مكوّنة من مساحتي «الفطرة» و«الطبيعة». من هنا فهو ذو كرامة ذاتية، وبمقدوره في غمرة عملية حلّ النزاعات الناجمة عن ماهيّته المزدوجة، إحراز كرامات وكمالات مضاعفة، ولأنّه «عاقل» فهو «مختار»، ولأنّه «مختار» فهو «مكلّف» ومسؤول؛ إنّه بمقتضى شأنه كخليفة للّه مختار يتّخذ القرارات، وهو بمقتضى شأنه كعبد للّه مكلّف أمام اللّه.

٥ – مع أنّ المجتمع ينتج عن انضمام أفراد البشر إلى بعضهم، لكنّه بطبيعته محكوم بقواعد وقوانين خاصّة – فوق القوانين الخاصّة بالأفراد – لذلك يكتسب الفرد في علاقته بالمجتمع – علاوةً على حقوقه وتكاليفه الفردية – حقوقًا وواجبات

---

(١) ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾. سورة **النحل**، الآية ٨٩، وهذا تصريح بأنّ كلّ ما تحتاجه عملية هداية المسلمين وارد في القرآن.

وقال الصادق عليه‌السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان إلّا وله أصل في كتاب اللّه (عزّ وجلّ) ولكن لا تبلغه عقول الرجال» [عبيد علي بن جمعة، **نور الثقلَين**، الجزء ٣، الصفحة ٧٤، مطبعة الحكمة، قم]. هذا الحديث والكثير من الأحاديث الأخرى الواردة في ذيل الآية ٨٩ من سورة **النحل** تشدّد على اشتمال القرآن على الأصول والكلّيات التي يمكن أن تستنبط منها الفروع التي يحتاجها البشر.

اجتماعيّةً خاصّة. في مقام التعارض بين مصالح الفرد والمجتمع، ومن باب تقدّم «الأهمّ» على «المهمّ» قد يتقدّم الحقّ الجمعي على الحقّ الفردي أحيانًا، وقد يتقدّم الحقّ الفردي على الحقّ الجمعي في أحيان أخرى. وعلى كل حال، تطرح العلاقات بين أفراد المجتمع في إطار «الحقّ» و«الواجب» المتقابل بين الفرد والآخرين.

٦ – الدين هو تقرير إرادة اللّه الأكيدة (المحقّقة) في التكوين، ومشيئته المتوقّعة (المحتملة) في التشريع. وبعبارة أخرى، الدين هو نظرة الخالق للمعرفة والمعيشة. من هنا كان الدين – طبعًا في حدود استيعاب متلقّيه وهو الإنسان – متمتّعًا بالكمال والشمول، ولا يستطيع التطرّق لمجال من حياة الإنسان وترك المجالات الأخرى، فهذا لا يتّفق والحكمة والعدالة والرحمة الإلهية. كما أنّ صدور القضايا والتعاليم المتناقضة وغير الناضجة والناقصة وغير المتناسقة من قبل اللّه هي بخلاف حكمته البالغة. إذن، الدين يجب أن يكون جامعًا كاملًا، وأجزاؤه منسجمة متناسقة، وهو كذلك.

القسم الثاني: هندسة العلاقة بين «النقل» و«العقل» و«الرأي» ودور هذه العناصر في الدولة

في ضوء القبليات الستّ المذكورة أعلاه، يجب تنظيم هندسة الأسس والعلاقات الاجتماعية باستلهام «التعاليم والقيم الوحيانية» الإلهية، وبالاعتماد على «الاستطاعة العقلانية والتجريبية» للبشر، وبمراعاة «أصوات عموم المواطنين»[1].

---

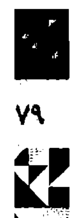
(١) تنقسم السلطات من حيث علاقتها بالجماهير إلى أربعة صنوف:

– سلطات «معادية للشعب» وهي الحكومات المستبدّة التي لا ترى أيّ دور أو نصيب لأصوات الجماهير ورضاهم.

– سلطات «راعية للشعب» وهي الحكومات التي لا ترى في مقام النبوّة أيّ حقّ ونصيب للشعب، لكنّها تقول انطلاقًا من نظرة ذرائعية: يجب اضطرارًا ولمراعاة الضرورات إرضاء كتل الشعب، إذ لا يمكن التسلّط على شعب ساخط على حكومته!

– السلطات «الشعبية المحور» وهي الحكومات التي ترى أكثرية الشعب مصدر الأحقّية والشرعية، والحكومات القائمة على الديمقراطية الليبرالية هي من هذا الصنف (على مستوى الادّعاء في الأقل).

– السلطات «الشعبية السيادة» وهي الحكومات التي تعتقد أنّ أبناء الشعب هم أولياء النعمة والسادة، والحكّام والمدراء هم خدم الشعب. في هذا المنحى، حتّى لو لم يعتبر رأي الأكثرية المصدر =



وفيما يلي عرض موجز للدور المتلائم الذي يمارسه كلّ من النقل والعقل والرأي في تنظيم العناصر والمجالات السبعة:

أ: حيث إنّ الإنسان خُلِقَ عاقلًا، ومختارًا، وصاحب إرادة، ومكلّفًا، فهو يستطيع - ويجب عليه - تشخيص المدرسة الحقّ، وحينما يختار بمعونة عقله الإسلام كدين يسود حياته (= بصيرة، ومنهج، وسلوك)، يكون قد اختار أيضًا وبكلّ حرّية «فلسفة السياسة» و«أهداف» نظام الحكم. ذلك أنّ الدين الإسلامي يشتمل على عرض محدّد حول فلسفة الحكم والسياسة وأهدافهما (الأهداف الأساسية والاستراتيجية طبعًا). إذن، الإيمان بالدين يعادل ويساوق الاعتقاد والالتزام بتلك الفلسفة والأهداف. ولكن، حيث إنّ العقل يعدّ من وجهة نظر الإسلام حجّةً وسندًا للمعرفة الدينية، فقد كان تشخيص العقلاء أيضًا - ما لم يتعارض مع التعاليم الوحيانية المنصوص عليها - حجّةً وحقًّا. وهكذا تُرك تشخيص مصاديق الأهداف «الوسيطة والاستراتيجية» وتعيين الأهداف «العملانية» على عاتق العقلاء والمواطنين.

ب - تتقسّم «الأحكام» إلى ثلاث فئات:

١ - «المصرَّحة»: أي المنصوص عليها في النصوص الدينية (الوحي، وقول وفعل المعصوم).

٢ - «المستترة»: وهي الأحكام الممكنة الاستنباط من الكلّيات الدينية المصرّح بها والأصول والقواعد العقلية.

٣ - «المسكوتة»: وهي الأحكام المتروكة للعقل والتجربة البشرية وما ترتضيه آراء الجمهور وأصواتهم.

الفئتان الأولى والثانية، أي الحقوق والأحكام «المصرَّحة» و«المستترة»، يجب استنباطها وعرضها توكّؤًا على العقل والنقل وعبر عملية علمية محدَّدة وضوابط وقواعد مشخّصة - تسمّى الاجتهاد أو «منطق فهم الدين» - من قبل المتخصصين وعلماء الدين الإسلامي وبحسب المتطلّبات المتطوّرة والمتنوّعة زمانيًا ومكانيًا. والفئة

= الوحيد للشرعية والسلطة، ولكن علاوةً على أنّ للشعب نصيب كبير في الشرعية، فإنّ غاية السلطة هي تأمين كمال الشعب وسعادته، وكذلك تحقيق العدالة باتّجاه أداء حقوق جميع أبناء المجتمع؛ من هنا فإنَ الواجب الرئيس للمسؤولين والساسة هو كسب رضا المواطنين وتأمين حقوقهم.

الثالثة من الأحكام والمقرّرات والتي تسمّى في الاصطلاح الديني «المباحات» متروكة لآراء العقلاء والناس.

ج - «الأخلاق السياسية الاجتماعية» في الإسلام تتوزّع كما هو الحال بالنسبة للأحكام إلى ثلاث فئات، وتمتاز بمنطق استنباط وتنسيق يشبه ما رأيناه في الأحكام.

د - العناصر الثلاثة الأخرى، أي «المنظّمات»، و«الخطط والبرامج»، و«المنهج أو القوانين والأساليب» والتي تمثّل الأدوات والآليات العينية والصلائدية لنظام الحكم والدولة، تتحدّد بالاغتراف من مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية وبالمناحي العقلانية والعقلائية، وبالأصوات المباشرة وغير المباشرة للناس (عن طريق من تنتخبهم الجماهير)[1].

وعلى هذا الأساس لن يعود هناك أيّ تعارض بين النصّ الديني (الوحي والسنّة) والعقل والعلم، وأصوات الجماهير ورضاهم، بل وتلعب جميع تلك المصادر المذكورة على التناوب أدوارها داخل إطار منظّم وضمن عملية متعادلة بما يخصّ المجالات والشؤون السبعة المذكورة للسياسة ونظام الحكم. هذا مع أنّ جميع المصادر الثلاثة قد لا تحظى بنصيب واحد ودور متكافئ في هذه العملية، إنّما يزداد وينقص دورها

(١) جدير بالذكر أنّه بالرغم من أنّ أيّ جهاز سياسي نظري يمكنه الانسجام مع نظام وبنية تنفيذية خاصّة، ولكن بحسب تحوّل الظروف الثقافية والاجتماعية فسوف تتغيّر منظومة السلطة والحكم بالضرورة، وستدفع العلوم الاجتماعية والتجارب البشرية الإنسان بنحو عصري إلى تصميم وصياغة منظومات حكومية أكثر كفاءةً وأقدر على التأقلم، وستفسح المجال أمام المجتمعات بشكل مطّرد لتختار منظّمات ومنظومات أنسب؛ وعلى ذلك لا يمكن - ولا يجب - للبنى والمؤسّسات التنفيذية أن تبقى على شاكلة واحدة.

حتّى قضايا من قبيل تقسيم السلطات واستقلالها وكونها ثلاث سلطات، ليست وحيًا منزلًا حتّى لا يمكن أو لا يحبّذ التغيير فيها.

أعتقد - باعتباري من طلبة الفلسفة والفقه - أنّ الأسباب نفسها التي تجعل استقلال السلطات الثلاث (التشريعية، والتنفيذية، والقضائية) ومنع تدخل بعضها في شؤون البعض الآخر أمرًا بديهيًّا لازمًا، تحتّم استقلال وتفكيك السلطة القهرية والقوّات المسلّحة، ومن باب أولى السلطة الفكرية والثقافية والإمكانيات الثقافية للسلطة عن سائر السلطات، وتجعله أمرًا ضروريًّا إلزاميًّا. فهيمنة وتحكّم السلطة التنفيذية مثلًا في أيّ من المجالَين المذكورَين يقيّد ويهدّد الديمقراطية بدرجة تدخّلها نفسها في الشؤون القضائية - بل وأكثر من ذلك. وقد عرضتُ هذه الرؤية بالتفصيل وبشكل مبرهن في «دروس في فلسفة السياسة وفقهها» (سنة ١٩٩٦ - ١٩٩٧ ميلادية).



بتناسب وتناوب معيّن فيما يتّصل بكلّ واحد من المجالات السبعة، بيد أنّ أيًّا منها لا يغيب نهائيًّا في أيّ مجال من المجالات.

التفصيل في «هندسة نظام الحكم» المستقاة من نموذج الديمقراطية القدسية، وشرح حيثيات الدور الذي تمارسه المصادر الثلاثة المذكورة، وكذلك «منطق استخراج النظريات والبرهنة عليها» يقتضي بطبيعة الحال دراسةً موسعةً لا تحتملها هذه السطور[١]. ولكن من أجل عرض هيكلية إجمالية واضحة للعلاقة بين المصادر الثلاثة ودورها في المقولات السبع، نلفت انتباه القارئ إلى الجدول أدناه:

جدول العلاقة بين المصادر الثلاثة ودورها في نظام الحكم

	المقولات السبع	المصادر الثلاثة	كيفيّة ممارسة الدور
أوّلا	فلسفة السياسة	النقل الديني	تبيين المباني الأنطولوجية، والانثروبولوجية، و.... للسياسة.
		العقل السليم	تبيين المباني الأنطولوجية والأنثروبولوجية الملائمة للمباني الدينية للسياسة.
		أصوات الجماهير	اختيار الدين وقبوله/المشتمل على مباني السياسة.

(١) ورد تفصيل الهندسة العينيّة لنظام الحكم المبتنية على الديمقراطية القدسية في «دروس في فلسفة السياسة وفقهها»، وأسأل الله تعالى التوفيق لإعادة كتابتها. كما ناقشنا قضايا التعاطي بين مصادر ووثائق فهم الدين، ومنها العقل والوحي، والأدوارَ التي تمارسها هذه المصادر والوثائق، وطريقة استخراج النظم الاجتماعية في أطروحة «منطق فهم الدين». أتمنّى تقديم هذه الأفكار أيضًا لأهل الاختصاص قريبًا إن شاء الله.



ثانيًا	أهداف السياسة	النقل	تبيين الأهداف الأساسية والاستراتيجية.
		العقل	استنباط وتأييد الأهداف الدينية النهائية والوسيطة للسياسة. تشخيص مصاديق الأهــداف الاستراتيجية والعملانية.
		الرأي	اختيار وقبول الدين والأهــداف السياسية المعروضة من قبل النقل والعقل. تعيين الأهداف العملانية للسياسة.
ثالثًا	الأحكام السياسية	النقل	صدور الأحكام (المصرّحة والمستترة).
		العقل	استنباط الأحكام المستترة وقبول الأحكام المصرّحة. تعيين الأحكام المسكوت عنها والمباحات.
		الرأي	قبول الأحكام المصرّحة والمستترة وتشخيص المصاديق. جعل الأحكام في المباحات.
رابعًا	الأخلاق السياسية	النقل	صدور التعاليم الأخلاقية (المصرّحة والمستترة).
		العقل	استنباط الأحكام المستترة وتأييد الأحكام المصرّحة. جعل الأخلاق المباحة وتعيين مصاديق المستتر.
		الرأي	قبول الأخلاق المصرّحة والمستترة. جعل الأخلاق في المباحات.
خامسًا	تنظيمات الدولة	النقل	تعيين المباني العقيدية وبعض نماذج التنظيم. تأييد حكم العقل ونتائج أصوات الجمهور.
		العقل	استنباط وتأييد المباني العقيدية للتنظيم. عرض المباني العقلانية للتنظيم. تعيين المكوّنات الكفوءة لتحقيق نظام الحكم المنشود.



		الرأي	قبول المباني العقلانية والعقيدية. اختيار المكوّنات الكفوءة.
سادسًا	خطط الدولة	النقل	تعيين المباني، والقيم، وتقديم بعض البرامج والخطط. تأييد حكم العقل ونتائج أصوات الجمهور.
		العقل	استنباط وتأييد مباني الشرع والخطط. عرض الخطط السياسية المناسبة.
		الرأي	قبول مباني وخطط الشرع والعقل. جعل وانتقاء الخطط المناسبة.
سابعًا	أساليب الدولة وقوانينها	النقل	تعيين المباني وعرض بعض النماذج. تأيد الأساليب العقلية والعرفية.
		العقل	استنباط وتأييد المباني والنماذج الدينية. اكتشاف وعرض الأساليب المتنوّعة المتطوّرة.
		الرأي	قبول المباني والنماذج الدينية. انتقاء وقبول الأساليب والقوانين العقلانية.

ملحوظات:

١ - تشخيص واتّخاذ القرار بنحو عقلاني بخصوص العناصر الثلاثة الأخيرة لا يتنافى مع العنصرَين «الأول والثاني» (الفلسفة والأهداف)، وكذلك «التعاليم الأمرية والقيمية» (الأحكام والأخلاق المصرّحة والمستنبطة من المصادر الدينية).

٢ - حيث إنّ الشخصيات السماوية والمعصومة أعرف البشر بالإرادة التكوينية للّه، وأنسبهم لتحقيق الإرادة التشريعية الإلهية (الفلسفة والأهداف، والأحكام، والأخلاق) وهداية البشر نحو الكمال والسعادة الحقيقيّين، فقد أنيطت بهم قيادة المجتمع من قبل اللّه خلال فترات حياتهم ووجودهم. وكذلك بالنظر لفلسفة الحكومة الدينية وأهدافها وخصائص أحكامها وأخلاقها، فإنّ من يقف على قمّة هرم السلطة والقيادة في المجتمع خلال فترات عدم حضور المعصومين، يجب أن تتوفّر فيه صلاحيات أنفسية وآفاقية (داخلية وخارجية) كثيرة، منها: القدرة على الاجتهاد في



المباني، والأحكام والأخلاق الحكومية، وسائر التعاليم المستترة في نصوص الشريعة، مضافًا إلى ملكة العدالة والتقوى، والقدرة على التدبير والسياسة العامّة للحكومة، والعلم بالزمان، والقبول لدى عموم الناس[١].

٣ - من واجب القائد العادل غير المعصوم استشارة الخبراء والمتخصّصين عند اتّخاذ القرارات الأساسية وتشخيص الموضوعات العرفية والعلمية. ومتّى ما توقّف تأمين مصالح المجتمع على العمل بآراء الخبراء والمتخصّصين كان لزامًا على القيادة العمل بهذه الآراء. ومن حقّ القائد في الظروف الاستثنائية التي يقتضيها تأمين المصالح المهمّة أو حفظها، إصدار حكم ثانوي موقّت على صعيد التشريع الوحياني، وكذلك على صعيد أصوات الجماهير (المباحات). وليس من حقّ القائد إطلاقًا

---

(١) نعتقد أنّ تفويض أمر الزعامة الوطنية لشخصية لها الصفات والشروط المذكورة عملية عقلانية وعقلائية، وبالتالي فهي في غنى عن البرهنة الداخلدينية (النقلية). وعلى افتراض «الاعتقاد بالله» وأصحيّة معرفته بالإنسان واحتياجاته المختلفة، والاعتراف بأصوبيّة الأحكام الصادرة عنه تعالى لتأمين خير الإنسان وصلاحه، فسوف تُحرَز ضرورةُ التزام الإنسان بتطبيقها، إذ عندما نسلِّم بأنّ الأوامر الإلهية يجب أن تكون أساسًا للأفعال والتوجّهات الاجتماعية للإنسان سيكون من البديهي تفويض زعامة المجتمع لعالم دين تتوفّر فيه الصفات والشروط المذكورة في البحث، لأنّه من بين الأسئلة المزدوجة أدناه يرجُحُ دائمًا الشطر الثاني من السؤال - بل ويبدو ضروريًا لازمًا -، كما يلي:

إذا كان «تطبيق التعاليم الإلهية» هو الراجح بل الضروري، فهل يمكن تطبيق هذه التعاليم على يد فرد أو أفراد غير مؤمنين بها، أم يجب أن يتمّ هذا التطبيق على يد عنصر مؤمن بها؟

إذا وجب أن يتصدّى عنصر مؤمن لتطبيق الأحكام، فهل يمكن لهذا العنصر أن يكون فردًا يعوزه الاختصاص والعلم اللازم أم يجب أن يتصدّى للتطبيق شخص عالم وعارف بالدين؟

وإذا تعيّن أن يتصدّى لهذه المهمّة فرد عالم فهل بوسع هذا العالم أن يكون غير عادل وغير متّقٍ أم لا بدّ أن يكون شخصًا عادلًا متّقيًا يتولّى تنفيذ الأحكام والسلوك الديني؟

إذا كان لا بدّ للممسك بزمام الأمور أن يكون عادلًا ومتّقيًا فهل يمكنه أن يكون إنسانًا عادلًا يفتقد لملكة الإدارة والتدبير، أم لا مناص من أن يكون عنصرًا مديرًا ومدبّرًا كي يتولّى إدارة الأمور؟

وإذا تحتّم أن يتحلّى الزعيم بسجية الإدارة والتدبير فهل بوسعه أن يكون مديرًا غافلًا عن ظروف العصر أم لا بدّ أن يكون عالمًا بزمانه عارفًا بشؤون العالم؟

وأخيرًا هل يمكن أن يتولّى إدارة المجتمع فرد يتحلّى بكلّ الصفات المذكورة لكنّه يفتقد النفوذ والقبول العامّ لدى الناس، أم لا بدّ أن يكون فردًا ذا شعبية وافية وصاحب نفوذ وتأثير بين الناس؟

بديهي أنّه لو تركت زعامة المجتمع الإسلامي لمصاديق الشقّ الأوّل من الأسئلة أعلاه فإنّهم إمّا لن يستطيعوا أو لن يريدوا تكريس واستمرار القيم الإلهية، وهذا بخلاف غاية الدين والتديّن، وهذا نقضٌ لغرض المتديّنين.



فرض آرائه وإرادته الشخصيّة على الجماهير وأركان الحكم.

متى ما انسلخ القائد عن الشروط والصفات المذكورة في الملحوظة الثانية، يُعزل عن الزعامة تلقائيًا. والشعب بدوره مسؤول عن تشخيص وإحراز الصفات والشروط أعلاه، وإذا التفّوا حول شخص غير مناسب نتيجة عدم التدقيق واختاروه قائدًا فسوف يحاسبون على ذلك أمام اللّه.

القسم الثالث: خصائص النظام السياسي القائم على الديمقراطية القدسية

١ – الشرعية الذاتية في النظام القائم على «الديمقراطية القدسية» منبعثة من الإرادة الإلهية، بيد أنّ نظام الحكم من حيث البنية والسلوك نظام ديمقراطي يستند على موافقة الشعب و«رضى العامّة». السبب في تسمية هذه النظرية بـ«الديمقراطية القدسية» اشتمالها على هاتَين الخصيصتَين[١].

---

(١) من المؤاخذات الواردة على الديمقراطية الليبرالية التي ترى أصواتَ الأكثرية من الشعب المصدرَ الوحيد لشرعية الحاكم وجواز تصرّفه:

أ - غالبًا ما تكون نسبة من يحقّ لهم التصويت من أبناء الشعب إلى من لا يحق ٥٠ بالمائة!

ب - كثيرًا ما تكون هناك نسبة ملحوظة ممّن يحقّ لهم التصويت - مثلًا ٣٠ بالمائة ممّن لهم حقّ التصويت وهم ١٥ بالمائة من الشعب كلّه - لا يصوّتون بسبب معارضتهم لنظام الحكم أو للظروف السياسية المحيطة بالانتخابات أو بسبب عقبات عادية أخرى.

ج - غالبًا ما يحدّد مصيرَ الانتخابات ٦٠ بالمائة من المشاركين في الانتخابات، فيفقد المنتَخَبون رصيد ٤٠ بالمائة من المشاركين ونسبة مئويةً عاليةً من الشعب كلّه.

لذلك حينما يتولّى السلطة شخص أو أشخاص اعتمادًا على أصوات الأكثرية ممّن لهم حقّ التصويت والمشاركين في الانتخابات والفائز مرشحهم (الفاتحين)، سيكون هؤلاء الفائزون في الواقع منتخَبين من قبل نحو ٢١ بالمائة من أبناء الشعب!

وسؤالي الأساسي هنا: على افتراض أنّ من حقّ أيّ شخص - بما في ذلك الأقليّة الفاتحة - تفويض حقوقه وصلاحيّاته لشخص أو جماعة من الأشخاص، ولكن وفق أيّ مبنى حقوقي وملاك شرعي يحقّ لتلك الأقلية تقرير مصير أكثرية الشعب (٧٩ بالمائة وهم المعارضون، والغائبون، ومن لا تتوفّر فيهم شروط التصويت) وتسليط أشخاص على أرواحها وأموالها وحقوقها؟ وهذا السؤال نافذ وممكن الإثارة حتّى في حال التفوّق الديمقراطي للأكثرية المطلقة على الأقلية! معالجة هذه المعضلة العويصة غير متاحة إلّا بإرجاع الشرعية الذاتية للسلطة إلى اللّه تعالى خالق الوجود والإنسان ومالكه وملكه، ففي يده زمام الفاتحين، والخاسرين، والغائبين، والمهجورين.



٢ – في مثل هذه الحكومة يمكن بل يجب تحقيق أصول وخصائص من قبيل:

استقلال السلطات الثلاث، ومشاركة جميع أبناء الشعب في تحديد آليات الحكومة (السلطة) واختيار مدرائها، والتدخّل المباشر وغير المباشر للشعب في شؤون المسؤولين والمدراء وسلطات الحكم في مراحل اتّخاذ القرارات وتنفيذها كافّة، وتشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية، والالتزام بالقانون وتساوي جميع أبناء المجتمع وحتّى القائد ورؤساء السلطات الثلاث أمام القانون، وصيانة حرمة وحقوق الأقليات والمعارضين، والاقتصاد الحرّ الملتزم، والحكومة المسؤولة المتحمّلة لمسؤوليّاتها، و....

٣ – في الحكومة المبتنية على نظرية «الديمقراطية القدسية» تمتزج العناصر الثلاثة: «التقوى»، و«التخصّص»، و«القبول العام» ببعضها، وتتوفّر فرصة تمتّع المجتمع بالمواهب والآثار الإيجابية الناجمة عن هذه القيم الثلاث كلّها.

٤ – العقيدة المشتركة (في الفلسفة، والأهداف، والأحكام، والأخلاق السياسية) والأواصر الإيمانية والمعنوية بين الشعب وساسته ومدرائه الكبار، والتي تجري كالدماء في جسد الحكومة، تؤدّي إلى مزيد من التعاطف والتكاتف – الحقوقي والإيماني – بين الحكومة والشعب.

٥ – سريان قاعدة «الحقوق والواجبات المتقابلة» بين الشعب ومسؤوليه، وبين أبناء الشعب فيما بينهم، وأنّهم أبناء عقيدة واحدة، حالة تجعل جميع مكوّنات الحكومة والمجتمع مسؤولةً وملتزمةً حيال بعضها.

التوكّؤ على الآلية «الحقوقية والإيمانية» المزدوجة، وعنصرُ «الحقوق والواجبات المتقابلة» الباعث على المسؤولية يضمنان كفاءة النظام السياسي.

خاتمة: تنويهات بعدية

١ – في ضوء «البنى التحتية والقبليات الستّ» المذكورة والخصائص الخمس أعلاه يمكن تسجيل فوارق وامتيازات عديدة بين الدولة المبتنية على «الديمقراطية القدسية» والصنوف الأخرى من أنظمة الحكم نظير تلك القائمة على «الديمقراطية



الليبرالية» و«الديمقراطية الإيديولوجية» وغيرها.

٢ - جميع الادّعاءات المطروحة في هذا المشروع ممكنة الاستناد على أدلّة عقلية وشواهد دينية كثيرة مضافًا إلى سِيَر زعماء الإسلام السماويين وهم حجّة على المسلمين. هذا المقال القصير والوقت القليل المخصّص له في هذا الملتقى لا يسمحان للأسف بعرض فوارق هذا النموذج عن سائر النماذج (الديمقراطية العلمانية) ولا بذكر التوثيق الإسلامي لهذه النظرية.



الفصل السادس

نظرية تعيين القائد شعبيًّا ومنطق الاستنباط(*)

(*) هذا البحث تلخيص تمّت مراجعته لفصل من **دروس في فلسفة السياسة وفقه الدولة** (تَفصيل نظرية الديمقراطية القدسية) أُلقي في السنة الدراسية ١٩٩٦ - ١٩٩٧ م، ونشر للمرّة الأولى في العدد ٧ من فصلية **كتاب نقد** صيف ١٩٩٨ م.

مقدمة

للإجابة عن السؤال حول «مصدر الشرعية» في الحكومة الدينية، و«مبدأ جواز أو استحقاق الحاكم للسلطة» في زمن غيبة القائد المعصوم، هناك جوابان اثنان بين المختصّين في الشؤون السياسية في عصرنا:

١ – البعض يرى الشرعية والاستحقاق نتيجة الإرادة الإلهية والتنصيب من قبل المعصوم. ويمكن تقرير هذه الرؤية على النحو التالي:

اللّه خالق الوجود بما في ذلك الإنسان، فهو مالك الإنسان والعالم، وهو المالك والزعيم الحقيقي للوجود والمجتمع البشري، والشخصيات السماوية هم خلفاء الخالق وقادة الوجود، وولاة أمر المجتمع والمتصدّين لتطبيق الأحكام الإلهية. ففي غياب القادة السماويّين (المعصومين) يتصدّى علماء الدين العدول المتّقون القديرون بالنيابة عنهم – بالجعل أو التنصيب – لأمر الحكومة، والجماهير بدورها تمكّن من إعمال الولاية وتنفيذ الحدود الإلهية بتشخيصها لمصداق الفقيه المنصوب ودعمه وإطاعته؛ وهذه الرؤية تسمّى «نظرية التنصيب الإلهي العام للفقهاء».

٢ – البعض الآخر يرى «الشرعية والاستحقاق» ناشئًا فقط من إرادة الشعب وانتخاب أكثرية الجماهير. وفي ما يلي تقرير (أو أحد تقريرات) هذه الرؤية: اللّه هو الخالق، إذن فهو المالك، وبالتالي فهو المَلِك. ففي زمان ومكان وجود المعصوم يتولّى المعصوم زمام الأمور، ولكن في زمن الغيبة تبقى فقط صفات وشروط الأفراد الصالحين (الفقهاء الجامعين للشرائط) التي حدّدها القادة السماويّون، ويترك اختيار فرد من بين الأفراد الصالحين لرأي الأكثرية من الشعب. فيستحقّ هذا الفرد القيادة عن طريق انتخاب الشعب

وتنصيبه[١]. يمكن أن نسمّي هذه الرؤية بنظرية «الانتخاب الشعبي».

معظم الرسائل والبحوث المعنية بتقرير نظرية الحكم من الزاويتَين المذكورتَين والتي نُشرت وظهرت إلى النور تعاني الاضطراب وعدم التنظيم، بحيث تلاحظ أحيانًا على كلمات أصحاب هذه الرؤية أو تلك ادعاءاتٌ متنافية الأجزاء، بل وناقضة للادّعاء، مما تسبّب في صعوبات عديدة في تقويم النظريات[٢].

من جملة الكتابات الكبيرة الحجم في شرح ولاية الفقيه وفقه الدولة، كتاب في أربعة مجلدات بعنوان **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** تأليف آية اللّه حسين علي منتظري نجف آبادي[٣].

حيث اتّجه مؤلّف هذا الكتاب المفصَّل نحو «نظرية الانتخاب»، وبتعبير أدقّ «التنصيب الشعبي» أو رؤية «تعيين القائد شعبيًا»، لذلك سنعمد هنا - من دون أن نقصد في هذه السطور رفض رؤية وقبول أخرى[٤] - إلى تقويم الأدلّة المطروحة في ذلك الكتاب لصالح نظرية «تعيين القائد شعبيًا» من زاوية التزام المؤلّف بمنطق الاستنباط وكيفية الاستدلال بالأدلّة، ومستوى دلالتها على مدّعاه.

---

(١) حيث إنّ هذه الفكرة طرحت على الطلبة كمادّة دراسية فقد تصعُب بعض الشيء على غير أهل الفقه ومن دون ملاحظة النص الذي يتولّى هذا البحث نقده وتقويمه. وربّما كان من اللازم على الأقل إيضاح المصطلحات الواردة في البحث ولو باختصار للقرّاء غير المتخصّصين. ورغم مراجعة نص الدروس فقد امتنعنا عن مثل هذا الإيضاح تحاشيًا للإطالة ونظرًا لضيق المجال. على كل حال نعد هاهنا بالتلافي والتعويض، ونلتمس من القراء الأعزاء الاعتذار.

(٢) اضطراب وعدم انسجام آراء فقهاء السياسة وأعمالهم من جهة، والذوق التعدّدي المعاصر وأسلوب النظرية المفتوحة، مضافًا إلى الفهم غير الصحيح وغير الصائب للمباني والآراء المطروحة (الذي يعزى نوعًا ما إلى فوارق العبارات أو المواقع الملحوظة على تقارير نظرية الحكومة في الفقه الشيعي) من جهة ثانية، أدّى ببعض الكتّاب إلى نحت نظريات متنوعة ونسبتها إلى الفقهاء الماضين والمعاصرين.

(٣) حسين علي منتظري، **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** (قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة ١، ١٤٠٨ هـ.ق).

(٤) في سلسلة دروس فلسفة السياسة وفقه الدولة، طرحنا فكرة تختلف عن المنحيَين الشائعَين، وربّما كانت في الوقت ذاته سبيلًا للتقريب بينهما، وطريقًا للجمع بين الأدلّة الثنائية. على أمل أن تُعرض هذه النظرية قريبًا على أهل الاختصاص والعلم، ويجري تصحيحها واستكمالها على أيديهم. (الفصل الخامس من هذا الكتاب).



يخصّص مؤلّفُ **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة** الباب الخامس من كتابه والمشتمل على ستّة فصول مشبعة لبيان «كيفية تعيين القائد وطرق انعقاد الإمامة»[١]. في الفصل الأول يروي آراء الفلاسفة والفقهاء حول «مصدر شرعية حكومة» الحاكم، وفي الفصل الثاني يتحدّث في نقد «نظرية التنصيب الإلهي العام» في مقام الثبوت؛ وفي الفصل الثالث يناقش نظرية التنصيب العام للفقهاء، وفي الفصل الرابع يبيّن الأدلّة والنقاط التي يمكن أن تساق لإثبات صحّة انعقاد الإمامة عن طريق «انتخاب الأمّة». ويحتوي الفصل الخامس من الباب دراسةً لأخبار البَيعة، وفي الفصل السادس هناك ١٦ نقطة مهمّة حول «الحكومة الدينية وولاية الأمر».

ويمكن تسليط أضواء النقد على الادّعاءات والمحتوى في هذا الباب من عدّة وجوه:

١ - مستوى التزام المؤلّف بمنطق الاستنباط ومنهجية الاجتهاد.

٢ - حدود التزام المؤلّف بقواعد المنطق، وأنواع المغالطات الملحوظة في تقرير الاستدلالات.

٣ - متانة الأدلّة المذكورة وتمامها من حيث دلالتها على ادّعاء المؤلّف.

٤ - عدم تشذيب النصّ، والتضارب الداخلي للادّعاء، وطرح ادّعاءات متناقضة.

وكما ذكرنا فسوف نناقش في هذه الدراسة - وعلى نحو الإيجاز - الكتاب المذكور في إطار النقطتَين الأولى والثالثة، تاركين النقد المستوعب المفصّل لفرصة أخرى.

إنّ العلوم الفقهية تلتئم من معارف متعدّدة نظير «فلسفة علم الفقه»، و«فلسفة الأحكام»، و«قواعد الفقه»، و«فلسفة علم الأصول»، و«أصول الفقه»، و«علم الفقه»؛ ويتولّى علم أصول الفقه تقرير «منطق الاستنباط» ومنهجية الاجتهاد. ويرتبط مستوى صحّة أو حجّية أي «حكم فقهي» ارتباطًا تامًّا بمستوى دقّة الفقيه في استخدام فنّ الاجتهاد وعملية الاجتهاد. ومع أنّ استنباط كلّ «نوع» و«فرع» و«نموذج» من الأحكام الفقهية له عمليّته الخاصّة - أو أنّ سياق كلّ نوع ونموذج يختلف على الأقل عن الأنواع

---

(١) **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٣٩٦ إلى ٦٢٠.



والنماذج الأخرى – ولكن من أجل تعريف القارئ الكريم ولذكر نموذج معيّن، نشير فيما يلي إجمالًا إلى عملية استنباط أحد الأحكام:

١ – تعريف الموضوع، تبيين المدّعى، أو تنقيح محلّ النزاع.

٢ – تبيين الافتراضات المحتملة في الإجابة عن المسألة.

٣ – دراسة مقام الثبوت.

٤ – شرح الماضي التاريخي وطرح آراء الفقهاء الماضين والمعاصرين (الموافقة، والمخالفة، والتفصيل، والتضييق، والتوسيع) وتقرير وتقويم أدلّة كلّ واحد منهم.

٥ – عرض النظرة المختارة ودراسة مقام الإثبات على أساس الرأي المختار؛ ومع أنّه لا يوجد نسق واحد يتفق عليه الفقهاء في دراسة مقام الإثبات، ولكن تجري عادةً دراسة الدليل أو الأدلّة العقلية ثمّ تذكر الآيات المتعلّقة بالباب، ومن ثم الروايات، ومن ثم الإجماع.

في التوكّؤ على كلّ واحد من المصادر الأربعة (الكتاب، والسنّة، والعقل، والإجماع) ينبغي التفطّن إلى نقاط عديدة لا يتّسع هذا المجال لشرحها جميعًا، ولكن بما أنّ مؤلّف **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** تمسّك بأخبار وروايات عديدة لإثبات ادّعائه في المسألة، نشير فيما يلي إلى النقاط الرئيسة التي ينبغي أخذها بنظر الاعتبار عند الاستدلال بالروايات:

عند الاستدلال بالأخبار ينبغي ملاحظة الأمور التالية:

أ – ذكر الأخبار ودراستها بحسب درجة وضوحها وإتقان صدورها وسندها، وحدود دلالتها.

ب – البحث في تحديد عبارة النصّ ورجال السند بالنسبة لكلّ خبر في المجامع الروائية والرجالية للاطمئنان من تمامية النصّ وعدم تقطيعه، وتشخيص النسخ المزيفة ومعرفة رواة الحديث.

ج – دراسة رجال سند الخبر من حيث درجة الوثوق وتعيين درجة اعتبارهم وحجيّتهم.



د - دراسة ظروف وشأن صدور الخبر.

هـ - دراسة مفردات النصّ.

و - تطبيق صدر الخبر وذيله، وتشخيص مدلولاته الإجمالية.

ز - فحص العام والخاص.

ح - فحص المطلق والمقيّد.

ط - المعارض - وفي حال وجود المعارض - قياس وتحديد درجة مقاومته حيال المعارض (إعمال قواعد التعادل والترجيح).

ي - تعيين مستوى حجّية الخبر ودلالته.

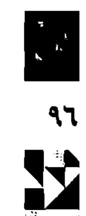
في ضوء العملية المذكورة أعلاه، ترد إشكالات عديدة على أسلوب استشهاد مؤلّف الكتاب المذكور بالروايات، نلمِح فيما يلي إلى بعضها:

أ - تمّ تقطيع الروايات المستشهد بها، حيث رويت من دون ذكر صدرها وذيلها - الأمر المؤثّر أشدّ التأثير في دلالة الرواية - وقد أدّى حذف الصدر والذيل أحيانًا إلى تغيير معنى الحديث!

ب - مع أنّ أسناد الأخبار المذكورة مدخولة ومضعضعة، لكنّه جرى عدم ذكر هذه الأسناد وتمحيصها بحجّة أنّها «مستفيضة» أو أنّ مجموعها يفيد «التواتر المضموني».

يعلم أصحاب الاختصاص أنّ الروايات المتعدّدة الضعيفة السند تفيد التواتر المضموني حينما يستقى منها «مدلول واحد»، وحينما يكون هذا المدلول عين المدّعى. وسنلاحظ أنّ الروايات المنقولة في القسم المنظور من الكتاب ليس لها مدلول مشترك على الإطلاق، وإذا أتيح انتزاع قدر مشترك منها فإنّ مدلولها لا يطابق المدّعى.

ج - لم تجر دراسة ظروف صدور أيّ من الأخبار، والحال أنّ ملاحظة ظروف صدور بعض الأحاديث كروايات البيعة يكشف عن مدلولها الدقيق.



د - يعدُّ الكتاب فقيرًا جدًّا من حيث اهتمامه بالنقاط الستّ الأخرى، وبعيدًا عن الدقّة والعمق، ويُلاحظ أنّ المؤلّف وقع في ورطة مغالطات متعدّدة، بحيث جاءت بعض الأدلّة أعمّ من المدّعى، وبعضها الآخر أخصّ من المدّعى، وطائفة أخرى منها ليست لها أيّة دلالة على المدّعى، بل ومنها ما ينفي مدّعى المؤلّف. وهناك منها ما يمثّل مصادرةً على المطلوب أي إنّ الدليل فيها هو عين الادّعاء. أضف إلى ذلك أنّ بعض الأدلّة هي بحدّ ذاتها ادّعاء لا دليل عليه أو بخلاف الواقع[1]!

٦ - إذا كان الدليل الأوّل (الاستدلال العقلي) أو الثاني (سيرة العقلاء) صائبًا وصحيحًا، ستكون معظم الأدلّة مجرّد مؤيِّدات لهذَين الدليلَين ومُرشِدة إليهما، وعندئذ لن يكون لكمّية الأدلّة والاستدلالات التي شغلت نحو أربعين صفحة حصيلةً عمليةً ذات بال.

وسوف نصرف النظر هنا عن الإشكالات والمؤاخذات المتنوّعة مكتفين بشروح تتعلّق بمستوى دلالة وانطباق مدلول الأدلّة الـ ٢٦ المطروحة في الكتاب المذكور.

مدّعى المؤلّف:

بالإمكان إعادة صياغة مدّعى المؤلف على النحو التالي:

١- حول «مصدر الشرعية» - بمعناه السياسي وبمفهومه الفقهي - لا يصحّ إلّا أحد هذَين الافتراضَين:

١/١ - مبدأ السيادة والحكم ومنبعه الأول هو اللّه تعالى من دون أن يكون للناس أيّ نصيب أو دور في «انعقاد الإمامة».

٢/١ - الأمّة هي مصدر السيادة والسلطة، والإمامة لا تنعقد إلّا بأصوات الجماهير، والفقيه الجامع للشرائط لا يجوز ولا يحقّ له أن يحكم قبل أن يُنتخب من قبل الجمهور.

---

(١) مثلاً الرواية التي يستشهد بها المؤلّف عن كتاب سليم بن قيس بوصفها الدليل التاسع عشر من أدلّته، ويدّعي أنّ لها ظهورًا في المدّعى. لكنّني بحثتُ عنها طويلًا في النسخة المتوفّرة عندي من كتاب سليم فلم أعثر لها على أثر، وربّما كان لهذا الخبر ماضٍ ومصير يشبه سائر أدلّة المؤلّف.



٢ - ولإثبات الافتراض الأول فيما يتّصل برسول الإسلام صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والأئمّة المعصومين عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ هناك أدلّة كافية، أمّا التنصيب المباشر أو غير المباشر للفقهاء من قبل اللّه فليست له صورة صحيحة في مقام الثبوت[١]. وفي مقام الإثبات لا تكفي الأدلة المطروحة لإحراز الولاية الانتصابية[٢].

٣ - من البديهي جدًّا أنّه لو كانت أدلّة «تنصيب الفقهاء إلهيًّا» كافية، لكان السبيل الصحيح والصائب هو الافتراض الأول، بيد أنّ الأمر ليس كذلك. إذن، فالافتراض الوحيد الممكن والمسموح به هو أن يبادر عموم الناس باعتبارهم مصدر السيادة والسلطة لتفويض ولايتهم لأحد الفقهاء الجامعين للشرائط عن طريق الانتخاب، فأصوات الشعب هي مصدر جواز أو استحقاق سلطة الفقيه وتصرّفه[٣].

يسوق مؤلّف كتاب **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** في الفصلَين الرابع والخامس من الباب الرابع ٢٦ دليلًا على ادّعائه[٤].

تقويم دلالة الأدلّة الستة والعشرين

أولًا - إنّ بعض الأدلّة المطروحة أعمُّ من مدّعى المؤلّف (كالدليل الثامن في الصفحة ٥٠٣، والتاسع في الصفحة ٥٠٤، والعاشر في الصفحة ٥٠٤، والحادي عشر في الصفحة ٥٠٥، والثاني عشر في الصفحة ٥٠٥، والثالث عشر في الصفحة ٥٠٦، والرابع عشر في الصفحة نفسها، والعشرين في الصفحة ٥٠٧، والرابع والعشرين في الصفحة ٥١٠).

ومن النماذج على ذلك الاستشهاد بعبارات من قبيل قول الإمام علي بن أبي طالب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عند هجوم الناس عليه لمبايعته بعد مقتل عثمان: «دعوني والتمسوا غيري، وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم وأطوَعكم لمن ولّيتموه أمركم، وأنا

(١) **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٤٠٩ إلى ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٤٢٥ إلى ٤٨٩.

(٣) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٤٠٥.

(٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحات ٤٩٣ إلى ٥١١.

لكم وزيرًا خيرٌ لكم منّي أميرًا»[١].

أولًا: إذا كان مراد الإمام علي عليه‌السلام أنّ أصوات الناس واختيارهم هو وحده مصدر الشرعية في الحكم وتعيين الحاكم، وأنّه عليه‌السلام يرى رضاهم هو مصدر الإمامة، إذن لم يكن لشخصه هو أيضًا جواز أو حقّ الحكم، وكان يجب عليه أن يُنتخب وينصّب من قبل الناس، وهذا ما حصل. إذن، تدلّ هذه الروايات على أبعد من مدّعى المؤلّف وهو «ضرورة اختيار وتنصيب الفقيه»؛ وبمقتضى هذه الأخبار لن يكون حتّى للمعصومين حقّ السلطة على الناس إلّا بتنصيبهم من قبل الناس!

وفي معرض الإجابة عن احتمال أنّ «اعتذار الإمام علي عليه‌السلام قد يكون في مقام الجدل» يصرُّ المؤلّف على أنّه حتّى لو كان قول الإمام عليه‌السلام من باب «الجدل» فإنّ الجدل منعقد على أساس موقف صحيح وصائب (ضرورة تنصيب الإمام من قبل الناس).

ثانيًا: بالنظر للأدلّة القطعية على التنصيب النصّي للأئمّة المعصومين عليهم‌السلام في زعامة الناس الدينية والدنيوية، لا شكّ أنّ اعتذار الإمام عليه‌السلام كان في مقام الجدل، ومن غير الواضح على أيّ دليل كان قد اعتمد المؤلّف في ادّعائه أنّ الجدل يجب أن يكون على أساس كلام حقيقي واقعًا؟ يكفي الجدل أن يكون على أساس «عقيدة» الخصم حتّى لو كانت عقيدته تلك غير صائبة. وكذا كان الحال في محلّ النزاع، أي إنّ الناس الذين رضوا قبل الإمام علي عليه‌السلام بزعامة ثلاثة خلفاء غيره، ذهبوا في اعتقادهم إلى عدم التنصيب النصّي للإمام وإمكان انعقاد الإمامة بانتخاب الناس. كما أنّ الإمام علي عليه‌السلام قال مقابل احتجاج غاصبي الخلافة بالقرابة من رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّني أقرب للرسول، فهل يمكن الاستنتاج من هذا الاحتجاج والجدل أنّ قول الإمام يفيد أنّ القرابة هي حقًّا ملاك الزعامة في الإسلام؟

وإنْ كنتَ بالقربى حججتَ خصيمَهم فغيرُكَ أولى بالنبيِّ وأقربُ[٢]

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة ٩٢، الصفحة ١٣٦: «دعوني والتمسوا غيري... وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن ولّيتموه أمركم، وأنا لكم وزيرًا خيرٌ لكم مني أميرًا».

(٢) المصدر نفسه، الحكمة ١٩٠، الصفحة ٥٠٣، والرسالة ٢٨، الصفحة ٣٨٧:

وإن كُنتَ بالقربى حججتَ خصيمَهم فغيرُكَ أولى بالنبيِّ وأقربُ



أضف إلى ذلك أنّه عَلَيهِ السَّلَامُ احتجّ مرارًا مقابل نكث البعض بيعتَهُ وتمرّدهم عليه بإصرارهم على بيعته وامتناعه عن تلك البيعة، وبعض رسائل الإمام عَلَيهِ السَّلَامُ إلى معاوية تفيد هذا المضمون.

والغريب أنّ المؤلّف ذكر بعض الرسائل التي صدرت عن الإمام بكلّ تأكيد في مقام الاحتجاج والجدل مع معاوية[1] - باعتبارها دليله الحادي عشر - وقولاً آخر للإمام عَلَيهِ السَّلَامُ واضحًا جدًّا أنّه في مقام الجدل - بوصفه دليله الثاني عشر - كأدلّة لإثبات مدّعاه! لكنّه لم يشر إطلاقًا لمئات الأخبار والآثار الصادرة عنه عَلَيهِ السَّلَامُ وعن سائر أئمّة الشيعة عَلَيهِمُ السَّلَامُ في إثبات الوصاية والتنصيب!

لو لم يجر تقطيع الأخبار كما في العبارات أعلاه لاكتشف القارئ الدلالة الصريحة جدًّا للأجزاء المبتسرة على سبب اعتذار الإمام، ألا وهي «الجدل» و«إتمام الحجّة»، إذ في الأجزاء المحذوفة من هذه الرسالة نفسها يتحدّث الإمام عن الانحرافات والتحريفات التي ظهرت وحالت دون تحقّق ونجاح الحكم العلوي، حيث يتوقّع عَلَيهِ السَّلَامُ عدم التزام المبايعين وصمودهم على مقتضى البيعة ولوازم حكومة العدل، ويستمسك بهذا الواقع كمحاذير ومعاذير.

ثانيًا - مدلول طائفة أخرى من أدلّة مؤلّف الكتاب أخصّ من مدّعاه، نظير:

الدليل الرابع (الصفحة ٤٦٤) حيث يقول:

«انتخاب الزعيم وتفويض شؤون الحكومة له من قبل الناس وقبوله لهذه المسؤولية والتفويض ضربٌ من «العقد والمعاهدة»، و«بناء العقلاء» والعمومات و«لزوم الوفاء بالعقود والشروط» أدلّة على صحّة هذا العقد أو المعاهدة ونفاذها».

أولًا: هذا الادّعاء مصادرة على المطلوب! إذ يجب أن يكون موضوع العهد أو العقد في متناول المعاهد ليكون له الحقّ والإمكانية في المعاهدة، ثم يجري التمسّك بماهية المعاهدة ومقتضاها؛ أي يجب أن يثبت أوّلًا أنّ الولاية من حقّ الناس وأنّ الناس لهم الولاية على أنفسهم على عرض الولاية الإلهية، أو أنّ اللّه فوّض لهم حقّ الولاية، ثم يجري الكلام عن قدرة الناس على معاهدة شخص بخصوص هذا الحقّ.

---

(١) **نهج البلاغة**، الرسالة ٦، الصفحتان ٣٦٦ و٣٦٧.



ولا يمكن إثبات حقّ الولاية للناس بهذا الدليل، وإذا ثبت حقّ الولاية فلن تعود هناك حاجة ملحّة للتمسّك بعمومات ضرورة الوفاء بالعهود والعقود.

ثانيًا: إذا كانت بعض الأمور قد فوّضت للناس فيفوّضها الناس بدورهم لوليّهم، فهي لا تمثّل أمور الحكم جميعها وتدبير المجتمع، ووليّ الأمر يتمتّع بمقتضى طبيعة الحكم أو ترخيص الشارع بحقوق وصلاحيات كثيرة لا يحقّ للناس التدخّل في حدود الكثير منها. كما أنّ الفقهاء كافّة بما فيهم المؤلّف مجمعون على أنّ القضاء موقع تنصيبي يتولّاه الفقيه.

يقول الشاعر: «الذات التي ليس لها نصيب من الوجود، كيف تستطيع أن تمنح الوجود؟».

ثالثًا: على افتراض أنّ الناس لا تقيّدهم أيّة قيود للتدخّل في مساحة عمل الحاكم، إذا أمسك عدد من أفراد الأمّة وهم الناخبون الفاتحون بزمام الأمور - مثلًا ٥١ ٪ مقابل ٤٩ ٪، أو إذا كانت الانتخابات حزبية فقد يحصل هذا حتّى بإحراز ٣٠ ٪ من الأصوات مقابل الأحزاب المنافسة -، فعلى أساس أيّ ترخيص فقهي وحقوقي بوسعهم عبر اختيارهم فردًا معيّنًا تفويض جميع شؤون الأمّة وصلاحياتها له، وفرضه على حقوق جميع المعارضين، وحياتهم، ونفوسهم، وأعراضهم، وأموالهم، أو على الذين لم يشاركوا في الانتخابات، أو على الأجيال الذين لم يكونوا قد ولدوا بعدُ عند انتخابه؟

رابعًا: إذا شارك جميع أبناء الشعب في اختيار الحاكم وانتخبوا شخصًا للزعامة فسيكون هذا الشخص وكيل الشعب وليس وليّهم؛ أي إنّه سيكون منصوبًا من قبل الشعب وخاضعًا لأمر الجماهير وليس قائدًا لهم. لذلك لن يكون إطلاق كلمة «الولاية» - بالمفهوم المقصود في الثقافة الدينية - على منصب يتشكّل وفق الانتخاب والتنصيب الشعبي أمرًا دقيقًا وصحيحًا.

يسوق مؤلّفُ الكتاب دليله الخامس (في الصفحات ٤٩٧ إلى ٤٩٩) من الآيات والروايات التي تشجّع الشورى والتشاور وتعرض أهمّية ومنزلة هذه السنّة في الإسلام. ومن هذه الآيات والأحاديث: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ



بَيْنَهُمْ﴾[١]، و«إذا كانت أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاؤكم، وأموركم شورى بينكم، فظهرُ الأرض خيرٌ لكم من باطنها»[٢]، و«مَن جاءكم يريدُ أن يُفرِّق الجماعة ويَغْصِبَ أمرَها ويتولّى من غيرِ مشورة فاقتلوه، فإنّ اللّه قد أذن ذلك»[٣]. ويستدلّ المؤلّف من النصوص أعلاه على ما يلي:

١ – مفردة «الأمر» في هذه الآيات والروايات تنصرف إلى «الحكومة»، أو أنّ القدر المتيقّن منها هو «الحكومة».

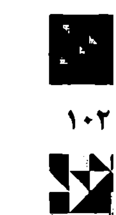
٢ – الآيات والروايات هي الأخرى تخصّ الأمّة وتشجّعها على الشورى في باب «الأمر»، وأكثريّة المسلمين منذ صدر الإسلام جعلوا الشورى أساسًا للخلافة بعد الرسول.

٣ – إذن، ينبغي تعيين الزعيم أو الحاكم بانتخاب الأمّة.

أولًا: إذا كان مدلول الآيات والروايات تعيين القيادة العليا للحكومة بأسلوب الشورى، إذن لم يكن الرسول الأكرم صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ – والعياذ بالله – يفهم معنى الآيات الإلهية وأحاديثه التي قالها بصورة صحيحة، أو إنّه فهمها لكنّه بتنصيبه قادةً للأمة تخلّف بعد رحيله لمدّة قرون طويلة من الزمن – بل وإلى الأبد حسب عقيدة الشيعة الأكيدة – عن مدلول الآيات، وأدار ظهر المجنّ لتوصياته هو نفسه. أمّا خلفاؤه وأتباع مدرسة الخلفاء، وعلى حدّ تعبير المؤلّف «أكثرية المسلمين»، فقد فهموا كلام اللّه والرسول أفضل من الرسول ذاته، وطبّقوا توصياته عمليًّا!! والحقّ كان مع الخلفاء، أمّا أهل البيت عَلَيْهِمُالسَّلَامُ وشيعتهم فقد وقعوا طوال القرون في خطإ تاريخي!

ثانيًا: بقرينة «وشاورهم في الأمر» التي تخاطب الرسول الأكرم صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ وهو أعظم مفسِّر للآيات والزعيم الحقّ والفعلي، وفي ضوء سيرته صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ، وبشهادة عبارة «وأموركم شورى بينكم» الواردة في الحديث الأول حيث وردت مفردة «الأمور» بصيغة الجمع، وكذلك بالنظر لأنّ هذه العبارة وردت بعد وصف الحكّام والقادة: «أمراؤكم خيارُكم»، فإنّ المراد بالشورى في الأمر والأمور هو التشاور والتداول في

(١) سورة **الشورى**، الآية ٣٨.
(٢) **تحف العقول عن آل الرسول**، الصفحة ٣٢.
(٣) **عيون أخبار الرضا**، الجزء ٢، الصفحة ٦٢.



تدبير أمور الحكم الجارية والقضايا المتروكة للناس.. وهي أمور وقضايا من قبيل: تنظيم الحكم، والبرمجة والتخطيط، وتعيين المقرّرات اليومية، والتقنين في الحالات المفتقرة للأحكام المصرّحة والمستترة في النصوص الدينية (المباحات) والاختيار في الحالات التي تتضمّن خيارات عدّة (الأمور التخييرية)، وتشخيص المصالح في الظروف الخاصّة، وإعداد القوانين والأساليب، وتشخيص مصاديق الأحكام وموضوعاتها و...

وربّما كان المراد من أدلّة كأدلّة الشورى ضرورة تشاور الحاكم مع أصحاب الاختصاص والخبراء في شؤون الحكم الحيوية، بل ووجوب التزامه بنتائج الاستشارات، من دون أن تدلّ على تنصيب القائد عن طريق الشورى.

ثالثًا - فئة أخرى من الأدلّة لا تدلّ على المدّعى إطلاقًا، كالدليل الأول في الصفحة ٤٩٣، والثالث في الصفحة ٤٩٥، والسادس في الصفحة ٤٩٩، والثاني عشر في الصفحة ٥٠٥، والثامن عشر في الصفحة ٥٠٨، والعشرين في الصفحة نفسها، والرابع والعشرين في الصفحة ٥١٠، والخامس والعشرين في الصفحة ٥١١، والسادس والعشرين في الصفحة ٥١١.

وعلى سبيل المثال فإنّ الدليل الأول الذي ساقه المؤلّف إنّما هو حكم العقل تمّ تقريره على النحو التالي:

أ - العقل يحكم بـ:

١ - قبح الفوضى والهرج والمرج والاضطراب والتوتّر.

٢ - من ضروريات إقامة النظام وتأمين المصالح العامة إفشاء القيم الإيجابية ورفع القيم السلبية.

٣ - استقرار السلطة لا يتمّ إلّا بخضوع وطاعة الناس لها.

ب - ظهور السلطة لا يحصل إلّا بالطرق الثلاث التالية: ١ - التنصيب من قبل اللّه حاكم الوجود والإنسان. ٢ - القهر والغلبة والإكراه. ٣ - الانتخاب من قبل الناس.

ج - أسلوب التنصيب الإلهي، إذا كان ممكنًا وقابلًا للإثبات، فهو أفضل الأساليب. والتسلّط بالقهر والإكراه قبيح وظالم. إذن، الطريق الثالث فقط (الانتخاب



شعبيًا) هو الممكن والمسوَّغ!

أولًا: إذا تمّ إدخال أبسط تغيير على تقرير هذا الاستدلال ستتغيّر نتيجته أيضًا:

يمكن تعيين القائد بأحد الأساليب الثلاثة: الغلبة، أو انتخاب الناس، أو النصب الإلهي. أمّا الغلبة فقبيحة، وأمّا الانتخاب (بمعنى تعيين القائد شعبيًا) فلا دليل عليه، إذن الأسلوب المتعيّن هو النصب الإلهي.

ثانيًا: حتّى لو افترضنا الأدلّة النقلية على نظرية «التنصيب الإلهي» غير وافية فلا يمكن التخلّي عن هذا المنحى، لأنّ مقتضى القبليات الكونية الدينية - المبتنية على مئات الآيات الصريحة والروايات الموثوقة - تشدِّد على أصالة هذا المنحى وحجّيته؛ وفيما يلي تقرير ذلك:

١ - اللّه خالق الوجود بما في ذلك الإنسان، إذن فهو مالك الوجود والإنسان، وعليه لا بدّ من أن يكون هو المَلِك والحاكم.

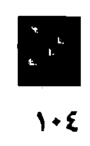
٢ - الأنبياء والأوصياء عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ شخصيات إلهية متكاملة، وهم بالأدلّة العقلية والنقلية خلفاء الخالق على الأرض، وهم أفضل المخلوقات لممارسة الولاية الإلهية على الطبيعة والإنسان.

٣ - في غياب الشخصيات السماوية، يعدُّ العلماء الخبراء المتّقون العدول القادرون على تدبير أمور المجتمع البشري أشبه الناس بتلكم الشخصيات، فهم أجدر الناس بمواصلة الولاية الإلهية، إذ في فترة غياب الشخصيات السماوية عن الأرض:

إمّا أن تتعطّل الولاية التشريعية الإلهية على الناس. أو يستمرّ نفاذ الشريعة والولاية الإلهية في المجتمعات.

والاحتمال الأول بخلاف غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب، ممّا يؤدّي إلى ضلال الإنسان ويعرقل سعادته، وإذا كان تطبيق الشريعة وتحقيقها - وهو عين تحقّق الولاية التشريعية الإلهية - ضروريًا، فالنتيجة:

إمّا أن يكون هناك أشخاص يتولّون مهمّة التبيين والتنفيذ تمّ تعيينهم بصورة تنصيصية أو توصيفية لجميع الأعصار والأمصار. أو لا يكون قد تمّ تعيين مثل هؤلاء



الأشخاص.

والافتراض الثاني غير معقول، فغياب المنفّذ أو الإهمال في تعيينه سيفضي إلى تعطيل الشريعة. وإذا كان المبيّن (الشارح) والمنفّذ ضروريًا وقد تمّ تشخيصه في نفس الأمر فإنّ هذا المنفّذ إمّا جاهل بالشريعة وغير مؤمن بها، أو جاهل ومؤمن بها، أو عالم ومؤمن بها. وإيلاء الأمر لشخص مُنكِر للشريعة أو مؤمن بها لكنّه يجهلها لا يضمن صدقَ التنفيذ وصحّته، وسيؤدّي بدوره إلى تعطيل الحدود الإلهية. إذن، ففي غيبة الولي المعصوم والزعيم السماوي يُنصَّبُ العالِمُ العادل القادر؛ وإذا كان على الناس تكليف أو دور – وعليهم مثل هذا التكليف والدور برأينا – فإنّ الحدّ الأدنى لرسالتهم هو تشخيص مصداق العالم العادل القادر، والتعاون معه في تطبيق الشريعة وتحقيق الولاية الإلهية. بل إنّ القبول العام للحاكم على غرار صفات وشروط مثل القدرة الإدارية، والقوّة الجسمية والروحية، والعلم بالزمان من ضروريات النجاح في تدبير شؤون الأمّة. فإقبال الأمّة شرط في إحراز الصلاحية والجدارة للنصب الإلهي.

والخلاصة هي أنّ «المصدرية» وأؤكّد هنا «المصدرية الحصرية والمطلقة» لأصوات الناس في أمر الحكومة والقيادة تبتني على رؤية كونية وأنثروبولجية إنسية، وليس بوسع «محورية الإنسان» أن تمثّل بنية تحتية للفكر السياسي الديني المتميّز بـ «محورية اللّه».

ثالثًا: لو شاءت يد الخلقة أن يعيش المؤلّفُ قبل عصر «النهضة» وظهور فكرة العقد الاجتماعي والديمقراطية الليبرالية، فهل كانت ستخطر على باله حتّى للحظة واحدة فرضية «مصدرية إرادة الأكثرية للشرعية السياسية»؟ وعلى فرض خطور هذه الفرضية على باله فهل كان سيبدي هذا الجهد كلّه لفرضها على النصوص الدينية؟! وعلى افتراض تعذّر «نظرية النصب الإلهي» في مقام الثبوت، ونقصان أدلتها، أما كان سيحاول لا شعوريًا – تبعًا لعرف عصره – تطبيق البنى والبنى التحتية للحكومة الدينية على نُظُم: دولة المدينة، والقبيلة، ومحورية الثروة، والملكية، وغيرها وتقريبها منها؟ وقد ادّعى بسبب عدم اطّلاعه أو عدم اهتمامه بالتاريخ السياسي للعالم وتاريخ العلوم والأفكار السياسية أنّ السيرة المستمرة للعقلاء على طول التاريخ تبتنى على انتخاب القائد السياسي الأعلى، والشارع المقدّس لم يرفض ذلك!

الدليل الثالث الذي يسوقه المؤلّف لمدّعاه هو فحوى «قاعدة الملكية»، فيقول:



١ - العقل العملي يحكم بتسلّط كلّ شخص على أمواله؛ والعقلاء يعترفون ويلتزمون بهذا الشيء.

٢ - الشرع بدوره نفّذ هذا الحكم العقلاني والنسق العقلائي، وقد غدت هذه القاعدة الآن من مسلّمات الفقه الإسلامي.

٣ - لأنّ تسلّط الإنسان على ذاته مُقدّم على، بل هو ملاك تسلّطه على أمواله، إذن من باب أولى ومن البديهي جدًّا أن يكون الناس مسلّطين على ذاتهم ونفوسهم، وبوسعهم، بل يجب عليهم - بمقتضى حكم العقل بضرورة وجود النظام والقانون - اختيار فرد صالح ليتولّى شؤونهم.

أوّلًا: هذا قياس مع فارق؛ بمعنى أنّ الأموال ليس لها جوهر إلهي، ولا يصحّ قياسها بالنفس الإنسانية. الأموال حصيلة جهد الإنسان، وعلى فرض تلفها يمكن تعويضها، لذلك فوّض أمرها للإنسان نفسه، أمّا جوهر الروح فهو من خلقة اللّه وأثمن من أن يترك أمره للإنسان، والله وحده أو مَن ينصّبه اللّه تنصيصيًا أو توصيفيًا من باب الاستخلاف، يجوز له التصرّف في النفوس. حتّى الإنسان نفسه لا يملك حرّية نفسه، ولو كانت النفس أقلّ أهمّية من الأموال لأمكن التمسّك بفحوى القاعدة.

ثانيًا: إذا كان تصرّف غير المعصوم في النفوس والأموال غير جائز إلّا عن طريق انتخاب أصحاب تلك النفوس والأموال، فهل يلتزم أحد الفقهاء - والمؤلّف منهم - بلوازم مثل هذا الادّعاء؟ فعلى المبنى، إذا حكم الفقيه الجامع للشرائط (غير المنتخب من قبل الشعب) في مسألة معيّنة وكان مقتضى حكمه التصرّف في الأنفس والأعراض والأموال، فهل سيكون حكمه هذا نافذًا؟

يشرح المؤلّف دليله السادس على النحو التالي:

١ - مع أنّ الهويّة الاجتماعية لا تتمتّع بوحدة حقيقية، إلّا أنّ خبراء العلوم الاجتماعية يرَون لها واقعًا ووحدةً عرفيةً، ويعترفون أنّ هناك حقوقًا وتكاليف وقوانين وقواعد تسودها.

٢ - كما وضع الإسلام للفرد تكاليف فردية، وضع للمجتمع تكاليف جمعية



وأبلغها للناس. ومن ذلك: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ﴾[١]، و﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾[٢]، و﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[٣]، و﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[٤].

٣ – سريان الأحكام الاجتماعية منوط بتشكيل دولة ونظام حكم.

٤ – ليس من المعقول أن يوجّه الخطاب للهويّة الجمعية، ويكون الامتثال للتكاليف واجبًا، ورغم ضرورة تشكيل الدولة لتطبيق الأحكام، لا تقع أيّة مسؤولية أو إلزام على عاتق الأمّة. إذن، من واجب الأمّة تأسيس الدولة كمقدّمة لأمرٍ واجب.

أولًا: خطابات القرآن من سنخ الخطابات العقلائية والعرفية، والغرض منها بشكل من الأشكال إعلان وإعلام الفرائض والمقرّرات. ومجرّد إعلان الحكم بصيغة الخطاب الجمعي لا يدلّ على ضرورة تطبيقه جماعيًا. هذه الخطابات هي لمجرّد إعلان المقرّرات التي يجب أن تسود العلاقات الاجتماعية، وليست في مقام بيان كيفية تطبيقها. ومن المفروغ منه على أقلّ تقدير أنّها لم تخاطب الناس على نحو «عام بدلي»، حتّى يكون الأفراد كلّهم أو الجماعات مكلّفة أو مسموحًا لها بتطبيق الحدود الإلهية! إذ ستعمُّ الفوضى في هذه الحال.

ثانيًا: ليس من لوازم أداء التكليف الناجم عن الخطابات الاجتماعية تنصيب الناس للقيادة، إذ يمكن ممارسة هذا الدور عن طريق دعم القيادة المنصوبة لتطبيق الحدود الإلهية؛ وأداء التكليف وممارسة الناس لدورهم في تطبيق الأحكام شيء ينسجم مع تنصيبية القيادة. كما أنّ هذه الخطابات جميعها نزلت في زمن تحقّق الدولة الإسلامية بزعامة النبي صلى الله عليه وآله.

ثالثًا: تطبيق فحوى بعض الخطابات، نظير خطابات القضاء، تستلزم صفاتًا وصلاحيات خاصةً – كالاجتهاد والعدالة – ومعظم الناس يفتقرون لمثل هذه

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٩٠.

(٢) سورة **الأنفال**، الآية ٦٣.

(٣) سورة **آل عمران**، الآية ١٠٤.

(٤) سورة **المائدة**، الآية ٣٨.



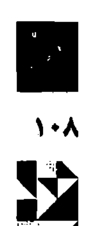
الصلاحيات. ولا يمكن من هذه الخطابات استنباط صلاحيات وتكاليف قضائية للناس أو إثبات نيابة القضاة عن الجماهير.

رابعًا: إذا كان فهم المؤلّف صائبًا، فالقدر المتيقّن هو ثبوت الحقّ أو التكليف للناس فيما يتّصل بالأحكام المنصوصة والمصرّحة. وسيكون بوسع الناس - أو يجب عليهم - فقط اختيار وتنصيب شخص أو أشخاص لتنفيذ هذه الأحكام. وفي هذه الحال ماذا سيكون شأن التكاليف التي لم تبلَّغ بالخطابات الجمعية؟

وصدر الدليل الثاني عشر صريحٌ في النصب الخاص للإمام علي عَلَيهِالسَّلَامُ، وذيلُهُ توصيةُ الرسول الأكرم صَلَّىٰاللهُعَلَيهِوَآلِهِ للإمام علي عَلَيهِالسَّلَامُ بخصوص مراعاة مصلحة أعلى في حال عدم طاعة الناس، وليس لهذا الدليل أيّة صلة بقضية انتخاب الشعب وتنصيبه للقائد. وإذا كان فهم المؤلّف للرواية صائبًا فسوف تدل على شيء أوسع من مدّعاه، وعندها سينتمي هذا الدليل للفئة الأولى من الأدلّة التي تحدّثنا عنها وقيّمناها في مستهلّ البحث.

أمّا الدليل الثامن عشر الذي يسوقه المؤلّف فهو «لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة»، فعلى افتراض صحّة سنده، وبغضّ النظر عن شأن صدوره، وعلى افتراض أنّ مدلوله النهي عن تفويض القيادة والحكم للمرأة، سيكون في مقام النهي عن قبول زعامة إنسان غير صالح، كما أنّ الكثير من الروايات كمقبولة عمر بن حنظلة تنهى عن الاعتماد على الطاغوت في شؤون الحكم بما في ذلك شؤون القضاء، فهل يتسنّى أن نستنتج من هذه الروايات مصدريّة الناس وأصواتهم في أمر القضاء وانتخابية القضاة؟

الدليل العشرون هو الآخر أجنبي على المدّعى، يستند المؤلّف على عبارة في دعوة الكوفيين (التي لا سند لها) للإمام الحسين تقول: «أمّا بعدُ فالحمد للّه الذي قَصَمَ عدوَّك الجبّار العنيد الذي انتزى على هذه الأمّة فابتزّها أمرها وغصبها وتأمرّ عليها بغير رضى منها»، والدالّة على شكوى الناس من يزيد الظالم العنيد الذي تسلّط على الأمّة بالسيف والاستبداد واستولى على أموالهم بغير حقّ، وحكمهم بغير رضى منهم. كما يستدّل المؤلّف بمقولة للإمام الحسين عَلَيهِالسَّلَامُ في جوابه لأولئك القوم الذين نقضوا عهودهم يقول فيه: «إنّني سأبعث لكم مسلم بن عقيل اختبارًا لصدق دعاواكم، وإذا صدَّق مسلم بن عقيل بعد قدومه إلى الكوفة وفاء عهود الناس وكبرائهم هناك، فسوف أسارع إليكم».



يحاول المؤلّف من خلال هذه النصوص إثبات مصدريّة أصوات الناس لشرعية الحاكم الإسلامي حتّى لو كان إمامًا معصومًا منصوبًا بالنصوص الدينية! والحال أنّه لا الإمام الحسين عَلَيْهِ‌السَّلَامُ بحاجة لأصوات الناس لإمامته، ولا حكومة يزيد تكتسب الشرعية بأصوات الأكثرية من الناس.

إنّ الاستدلال بالروايات التي توصي بتأمير شخص في السفر حتى لو كان عدد المسافرين ثلاثة أشخاص، خصوصًا وأنّها مرويّة عن أمثال أبي هريرة (الدليل الثالث والعشرون) لإثبات مصدرية إرادة الجماهير لشرعية الحاكم وترجيح التنصيب الشعبي على التنصيب الإلهي، هذا الاستدلال هو الآخر له شأنه الخاص.

الدليل الرابع والعشرون للمؤلّف استشهاده بأحد بنود معاهدة الرسول الأكرم صَلَّىٰ‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ مع أهل مقنا يشير إلى أنّه تمّ الاتّفاق بين الجانبَين في عهد استقرار الحكومة الإسلامية بزعامة الرسول صَلَّىٰ‌اللَّهُ‌عَلَيْهِ‌وَآلِهِ على أن يكون الأمير إمّا منهم أو من أصحاب الرسول.

الاستشهاد بمعاهدة خارجية أو قوم خارج حدود السيادة الإسلامية ومن دون أن يكون فيها تصريح بالانتخاب، إلى أيّة درجة يمكن أن يمثّل دليلًا على مصدريّة الانتخاب؟ هذا محلّ تأمّل طويل نترك الحكم فيه للقرّاء الأعزّاء.

قد يكون تعيين الأمير من أولئك القوم أو من أهل الرسول وصحابته بنصب من الرسول نفسه! وحصر الإمارة بشخص منهم أو من أهل الرسول وصحابته يعاضد هذا الاحتمال.

الاستمساك بفحوى فتاوى بعض الفقهاء القائلة بالتخيير في مراجعة المفتي، أو القاضي، أو إمام الجماعة، وجواز الاتّفاق على انتخاب «قاضي التحكيم» من قبل المترافعين هو الدليل الخامس والعشرون الذي يقدّمه المؤلّف!

والغريب هو أن يصار إلى إثبات أولوية أو لزوم انتخاب القيادة العليا للنظام من قبل الناس بواسطة التخيير في الحالات المذكورة أعلاه! ثمّ إنّ هذا النوع من الانتخاب والتخيير وكما يعترف المؤلّف نفسه جائز بعد تحقّق التجويز أو النصب الإلهي العام وانعقاد شرعية هذه المناصب بذلك النصب.



الدليل السادس والعشرون والأخير للمؤلّف هو «سنّة البيعة»، حيث يسوق عدّة آيات وروايات حول «البيعة»، ويثير نقاشًا لغويًا عن مفردة البيعة، ليخلص بعدها إلى القول:

«على كلّ حال، البيعة من أساليب ظهور الولاية - إجمالًا - ولو لم يترتّب على البيعة أثر من حيث استقرار الإمامة وتحقّقها، إذن لِمَ طلب الرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لنفسه وللإمام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ البيعة من الناس مرارًا، ولماذا أصرَّ الإمام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على حصولها؟ ولماذا يطالب الإمام المهدي (عجّل اللّه فرجه) الناس بالبيعة بعد ظهوره واستيلائه على زمام الأمور بالسلاح والسطوة؟».

جدير بالذكر أنّ البيعة لم تُفهم إطلاقًا في صدر الإسلام وفي القرون الإسلامية الأولى كطريق لتنصيب القيادة وكمصدر لشرعية الحكم. نحن نعلم أنّ للبيعة أنواعًا: البيعة أحيانًا هي «استعلام»، وهي أحيانًا «عهد» على شيء معين، وهي في أحيان أخرى «طاعة»، كما أنّها في بعض الأحيان بمعنى «الحماية والدعم». والآيات والروايات المنقولة نفسها في كتاب **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** شواهد على صدق ادّعائنا. الرسول الأكرم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والإمام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ منصوبان من قبل اللّه، وإمامتهما لم تنعقد بالبيعة، إنّما تحصل جميع البيعات بعد عملية النصب؛ وكما مرَّ بنا فإنّ إصرار الإمام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على أخذ البيعة كان بدافع الاحتجاج.

القول بالتجانس بين البيع والبيعة، واستخدام لطائف الحيل والتكلّفات الزاخرة بالخلل بهدف اعتبار أية بيعة عقدًا لازمًا (الجزء ١، الصفحات ٥٧١ إلى ٥٧٥) لن يعود على المدّعى المطروح بأيّة فائدة. فالبيعة ليست وكالةً، وليس ثمة فقيه فهِم ذلك وقال بها، ووكالة الإذن عبارة فارغة والرخصة غير الوكالة. الوكالة تفويض وليست استسلاطًا، والاستئجار (استئجار شخص) هو استخدام وليس توكيلًا أو تولية؛ ولو كان الشخص على أدنى معرفة بالأدبيات الفقهية لعلم أنّ الولاية أساسًا غير الوكالة، والوكالة غير النيابة.

رابعًا - بعض الأدلّة لا دليل عليها: مع أنّ معظم الأدلة النقلية للمؤلّف تفتقر إلى سند معتبر، وهي بالتالي من فئة الأدلّة التي لا دليل عليها أي إنّها ليست بأدلّة، إلّا أنّنا نقوّم هنا دليلَين منها فقط:



وهو يقول:

«جرت السيرة المستمرّة للعقلاء في جميع الأعصار والأمصار والظروف على انتخاب وتنصيب الوالي واستنابته وتفويض أمور العامّة إليه، ومساعدته في تحقيق الأهداف المنشودة، وقد أمضى الشارع هذه السيرة».

نعم، إذا كانت «جميع الأعصار والتاريخ» مختصرةً في الفترة القصيرة التي أعقبت عصر النهضة، وإذا كانت «جميع الأمصار» هي رقعة من العالم تسمّى الغرب، و«جميع الظروف» عبارة عن الثورات الديمقراطية الغربية! وإذا كان الشارع قد تنبّأ ونفّذ السياقات الحديثة التي ظهرت بعد عشرة قرون من ظهور الإسلام - بل وحتّى بعد ذلك - على نحو روايات الملاحم، لكان الحقّ مع المؤلّف الفاضل.

ولكن متى كانت الانتخابات والسياقات الديمقراطية في شأن الحكم شائعةً في الجاهلية وجزيرة العرب، ومتى كان أسلوب اختيار الزعيم وتنصيبه دارجًا آنذاك حتّى نقول إنّ الشارع لم يردعه ولم ينه عنه بل نفّذه؟!

متى كان نظام الانتخابات دارجًا في الإمبراطورية الرومانية؟! ومتى كانت زعامة الأمّة في إيران الشاهنشاهية المتخبّطة في ظروف ملوك الطوائف متروكةً لاختيار الأمّة؟!

متى كانت الديمقراطية ساريةً في أوروبا القرون الوسطى؟ ففي العالمَين العربي والأفريقي، هل كان أمرًا دارجًا لدى عقلاء العصور الماضية غير «دولة القبيلة»؟ الدولة التي لا معيار فيها للرئاسة والإمارة سوى النسب، ولا مبرّر للمناصب فيها سوى الثروة والشيخوخة؟!

ظهرت الشريعة المحمدية ورفضت هذه المعايير والأساليب، ودعت الناس إلى المساواة والمواساة وجعلت العدالة جارةً للتقوى، والتقوى معيارًا للكرامة، والعلم ملاكًا للبصيرة، والخشية واليقظة سببًا في الأرجحية والحجّية، والجهاد باعثًا على الفضيلة والأجر، والسابقة في الإسلام والإيمان مدعاةً للقرب الإلهي، وأمرت الناس بطاعة الأنبياء والأئمّة والفقهاء.

بعد ظهور وتحقّق النظريات والأنظمة المختلفة في التاريخ، وانبثاق وزوال



النماذج والأنساق المتنوّعة في ميدان السياسة، لنا أن نسأل: أيّة أمّة وأيّة سيرة مستمرّة قصدها الكاتب؟ وأيّة رؤية عقلاء أرادها؟! هل كان يقصد أفلاطون، أم أرسطو، أم سيسرون، أم كونفوشيوس، أم حمورابي، أم الفارابي، أم بوذرجمهر، أم الغزالي، أم ابن خلدون، أم الخواجه نظام الملك، أم أوغسطين، أم توما الأكويني، أم ميكافيلي، أم بيدن، أم هوبز، أم لوك، أم مونتسكيو، أم روسو، أم برغ، أم بنتام، أم كانط، أم هيغل، أم ماركس، أم ماو تسي تونغ، أم غاندي، أم أوغوست كونت، أم نيتشه، أم ستيوارت ميل، أم...؟

خامسًا - بعض أدلّة المؤلّف تدلّ على خلاف مدّعاه، فالدليل السابع يلتئم من الاستشهاد بآيات تتحدّث عن خلافة واستيلاء آدم أو غيره من الآدميين أو بعض الصالحين والمستضعفين وغيرهم على الأرض. وبدعوى أنّ «الاستخلاف» و«الاستعمار» و«الوراثة» في هذه الآيات مفاهيم مطلقة تمّ تعميمها لتشمل العمارة والتصرّف التكويني والحكم والتصرّف التشريعي، ولذا فمن حقّ الجميع أن يحكموا أو يعيّنوا حاكمًا!

فضلًا عن أنّ بعض الآيات التسع التي استشهد بها المؤلّف لا علاقة لها بالمدّعى إطلاقًا، وإنّما تُلحق بالمجموعة الثالثة من أدلّته، فإنّ بعضها الآخر يتمتّع بصراحة وظهور معارض لفهم المؤلّف وقصده. من ذلك الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، الدالّة إمّا على تنصيب آدم خصوصًا في موقع الخلافة - إذا كان المراد من كلمة «خليفة» وهي مفرد ونكرة النبي آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ - أو على تنصيب عموم البشر في موقع الخلافة كما يرى المؤلّف ولكن في ظروف وشروط صعبة جدًّا. يرى القرآن إحراز هذا الموقع منوطًا بإحراز الكثير من الصلاحيات.. صلاحيات مهمّة إلى درجة أنّها ترفعهم إلى ما فوق الملائكة في العلم والرجحان، وتضعهم في منصب سجود الملائكة لهم!

كذلك الآية الكريمة: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[2]، الدالّة صراحةً على التنصيب الخاص للنبي داود عَلَيْهِ السَّلَامُ، والقائلة بأنّ حقّ التسلّط على الناس منبعث من هذا المنصب، والغريب أنّ المؤلّف نفسه يفهم

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.

(٢) سورة **ص**، الآية ٢٦.



منها مصدريّة النصب الإلهي، فيقول:

«فيظهر من الآية الشريفة أنّه لولا خلافته عن اللّه تعالى لم يحقّ له الحكم في أرضه»، أليست هذه المناصب عهودًا إلهية لا تسري على جميع البشر وأبنائهم: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾[١]، وكذلك ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّـٰلِحُونَ﴾[٢]، والآية الشريفة: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾[٣]، تتحدّث عن سلطة الإمام المهدي عجّل اللّه فرجه واستيلاء الصالحين والمستضعفين على الأرض، لا عن ولاية أيّ كان. وظاهر هذه الآيات أقرب وأكثر انسجامًا مع تعلّق وتحقّق الوراثة والحكم بالإرادة والنصب الإلهيين منه بظنون أخرى.

والدليل الحادي والعشرون الذي يطلقه المؤلّف يظهر منه نصب «أهل العدل» في منصب الولاية.

الدليل الثاني والعشرون يقوم على الاستشهاد بحادثة تقول إنّ الرسول الأكرم صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ حينما بعث جيشه إلى مؤتة قال: «أمير الجيش زيد بن حارثة، فإن قُتل فجعفر بن أبي طالب عَلَيْهِالسَّلَامُ، فإن قتل فعبد اللّه بن رواحة، فإن قتل فليرتضِ المسلمون من أحبّوا».

أولًا: نقلًا عن كتاب سليم بن قيس، استدلّ عبد اللّه بن جعفر بهذا الحدث نفسه على «ضرورة التنصيب» ليقول ما معناه: حينما يعيّن الرسول قادةً متتابعين لجيش المسلمين، فهل يعقل أن لا يُعيّن شخصًا للزعامة ويترك المسلمين في هذا الشأن لأنفسهم؟

«يا معاوية أما علمت أنّ رسول اللّه صَلَّىٰاللَّهُعَلَيْهِوَآله حين بعث إلى مؤتة أمّر عليهم جعفر بن أبي طالب، ثمّ قال إن هلك جعفر فزيد بن حارثة، فإن هلك زيد فعبد اللّه بن رواحة، ولم يرض لهم أن يختاروا لأنفسهم. أفكان يترك أمّته لا يبيّن لهم خليفته فيهم؟! بلى والله، ما تركهم في عمياء ولا شبهة، بل ركب القوم ما ركبوا بعد نبيهم»[٤].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٢٤.

(٢) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٥.

(٣) سورة **القصص**، الآية ٥.

(٤) سليم بن قيس، **أسرار آل محمد**، ترجمه إلى الفارسية إسماعيل أنصاري (قم: انتشارات علامة، ١٩٩٤م).





ثانيًا: نصّب الرسول الأكرم صَلَّاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ تباعًا قادةً بعدد أقلّ جماعة ممكنة (ثلاثة أشخاص)، ولم يكن من الطبيعي أن يذكر أسماء كلّ جنود ذلك الجيش لاستلام القيادة!

ثمّ إنّه - ثالثًا - متى ما وجد القائد الأعلى أن من الصلاح تفويض أمر من الأمور للناس فَعَلَ ذلك، ولا يُفهمُ من فعله هذا تأسيسٌ لمبدإٍ معين، فقرينة التنصيبات الخاصة في هذه الحادثة لا تخوّلنا استنتاج جواز أو ضرورة تنصيب القائد الأعلى للأمّة من قبل الأمّة.

الفصل السابع



التسامح والعنف (*)

(*) يتناول هذا البحث دراسة آفات الأدبيات الاجتماعية المعاصرة بالتشديد على مقولتَي العنف والتسامح، ويتضمّن ستّين مثالًا ومصداقًا إيجابيًا وسلبيًا لهاتَين المقولتَين وإشارات إلى أحكام هذه المصاديق وفوارقها. قدّمت الدراسة أمام الخرّيجين الإيرانيين في الفلبّين سنة ٢٠٠٠ م.



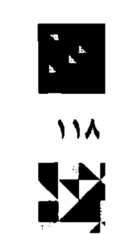
آفات الأدبيات الاجتماعية المعاصرة

تعاني العديد من المصطلحات الاجتماعية الحديثة الظهور في مجتمعنا على مستوى الاستخدام والتطبيق سلسلةً من الآفات والصعوبات. ومن أجل تحصين المجتمع من التبعات السيئة لهذه الحالة لا بدّ من العمل بجدّ على معرفة هذه الآفات ومكافحتها في مضمار المصطلحات الاجتماعية، لأنّ هذه الآفات تسبّبت في أن تفقد هذه المفردات رسالتها البلاغية، وأن تعمل على الغموض والتعمية بدل الإيضاح! وبالتالي فسوف تعتور الأدبيات الاجتماعية بعض المضار بسبب ذلك، وما أرمي إليه من «الأدبيات الاجتماعية» هو الخطاب والتقاليد والميول الفكرية الاجتماعية[1].

أي تركيب، أو اصطلاح، أو مفردة، فضلًا عن دلالتها الوضعية وفوق دلالتها اللغوية، تحمل وتحتوي «محتوى معنائيًا» خاصًا يتبلور تدريجيًا على أرضية ثقافة وحوارات نمط فكري معيّن. ثمّة بين «الكلمة» و«المعنى»، و«الجملة» و«الرسالة» أواصر معقّدة تتولّى علوم حديثة نظير فلسفة اللغة وعلم اللغة وإلى حد ما السيمولوجيا والهرمنوطيقا، وفي ثقافتنا العلمية علوم مثل البلاغة وباب الألفاظ من أصول الفقه، تتولّى هذه العلوم شرح وتبيين جانب من هذه الأواصر.

---

(١) مفردة «الخطاب» من المفردات التي أصيبت ببعض الآفات، وراحت تستخدم للأسف في أحاديث العديد من الشخصيات والكتّاب والصحفيّين، وحتى بعض الأدباء أحيانًا بمعنى مغلوط هو «الحوار».. تتكوّن هذه المفردة [في الفارسية] من كلمة «گفت»، والملحق «مان»، على غرار «يادمان»، وتعني «التقليد الفكري المعين»، و«الميول والرؤية الفكرية الخاصة».



العلاقة بين اللفظ والمعنى يُنظر لها اليوم بجدّ بمقدار ما يرتبط علم اللغة والدراسات اللغوية بمعرفة الذهن والدراسات المعرفية، حيث يعتبر الذهن واللغة طرفَي طيف الفهم. يقولون: «التفكير تكلّم داخلي». أي إنّكم حينما تفكرون إنّما تفكرون بواسطة مفردات، ومتى ما تحدّثتم مع أنفسكم وداخل أنفسكم فإنّكم تستخدمون الكلمات. ارتبطت الفلسفة منذ القدم بعلم الوجود والبحث عن الواقع، ولكن في القرون الأخيرة وخصوصًا بعد كانط جنحت الفلسفة من علم الوجود إلى علم المعرفة، وهي تجنح اليوم من علم المعرفة إلى علم الذهن وعلم اللغة.

أيًّا كان، ثمة بين الذهن واللغة، والمفردة والمضمون وشائج عميقة وواسعة. وطبعًا لا نريد تأييد بعض الادّعاءات المتطرّفة التي طرحت في الماضي أو الحاضر فيما يتّصل بهذه الموضوعة، ولكن لا مراء أنّ التعاطي بين المعنى واللفظ مزدهر جدًّا، لذلك تتحوّل الآفات الأدبية أحيانًا إلى آفات فكرية وخطابية. والموضوع الذي أودّ إثارته مع أنّه يمكن أن يكون موضوعًا أدبيًا في صورته، لكنّه من حيث الماهية يُعدُّ، شئنا أم أبيَنا، ضربًا من علم الآفات يتعلّق بمضمون ومحتوى المفاهيم الفكرية والاجتماعية.

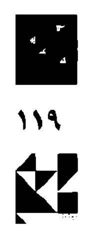
سوء الفهم، وفرض معانٍ نستطيبها على الكلمات، والاستخدام غير المدروس، أو استخدام المصطلحات بدل بعضها، وكذلك الغموض والتعمية في البيان، واستخدام ألفاظ مشتركة متعدّدة الوجوه، واستخدام المفردات كحراب قتالية، وجعل المصطلحات بشكل منفلت، ورفض المصطلحات والأفكار أو قبولها على نحو الإطلاق، والنزعة السياسية، واللعب بالكلمات وغير ذلك هو من جملة الآفات الشائعة في الكتابات السياسية الاجتماعية المعاصرة.

تبعات الآفات

تؤدّي الآفات والتعميات اللغوية إلى تبعات فكرية واجتماعية سلبية عديدة.

فاستخدام ألفاظ مشتركة وعدم وضوح المعنى المراد من المفردات يؤدّي إلى خلط المعاني وبالتالي خداع المتلقّي أو حيرته، ويفضي إلى تفاقم نزاعات وخلافات لا طائل منها، واختلاط الحقّ بالباطل، وضلال طلّاب الحقيقة والنيل من الحقّ.

يقول إمام الحكمة وأمير البلاغة علي بن أبي طالب عَلَيهِ السَّلَامُ:



«فلو أنّ الباطلَ خَلَصَ من مزاج الحقّ لم يَخْفَ على المُرتادين». حينما يختلط الباطل بالحقّ فسوف يتشابه مع الحقّ، ويكتسب حظًّا أوفر من القبول والإقبال عليه ويستولي على مكانة الحقّ في قلوب الناس. «ولو أنّ الحقَّ خَلَصَ من لبس الباطل انقطعت عنه ألسن المعاندين.. ولكن يؤخذ من هذا ضِغثٌ ومن هذا ضِغثٌ فيمزجان فهنالك يستولي الشيطان على أوليائه وينجو الذين سبقت لهم من اللّه الحُسنى»[١].

ويقول جلال الدين المولوي في بيتَين له:

«اشتراكُ اللفظ من قطّاع الطريق دومًا، اشتراك المسيحي والمسلم في الجسم.

اختلاف الناس إنّما هو في الأسماء، وإذا انتقلوا إلى المعاني ارتفع الخلاف».

يرى المولوي أنّ استخدام ألفاظ مشتركة لمعانٍ مختلفة يفضي إلى الضلال، ومن ذلك تسمية المسيحي والمسلم بـ «المتديّن»، فهذان يتشابهان في الجسم فقط وليس في حقيقة الوجود.

أحيانًا، يؤدّي استخدام أسماء مختلفة للتعبير عن حقيقة واحدة إلى الخلاف، وإذا اتّضح المعنى ارتفع النزاع. ومثال ذلك الشجار الذي وقع بين ثلاثة رجال أحدهم عربي، والثاني فارسي، والثالث تركي على مصاديق مفردات «انگور»، و«عنب»، و«اوزوم»، ولم يكن الخلاف حقيقيًا، إذ بمجرّد مشاهدتهم للمصداق أدركوا أنّهم وقعوا في مجرد نزاع لفظي.

سوف نسلّط الأضواء فيما يلي على ثلاثة نماذج فقط من الآفات والسلبيات الدارجة في المجتمع:

١ - إساءة فهم المصطلحات

من الآفات التي تعاني منها الأدبيات الاجتماعية الحالية، سوء فهم معاني المفردات والمصطلحات التي لها محتوى معنائي معيّن. فمثلًا، الاصطلاح المعروف والمتداول «ولاية الفقيه المطلقة» الذي وضعه الإمام الخميني[٢] ونشبت حوله في الأعوام

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة ٥٠.

(٢) الإمام الخميني (رض) من أبرز الشخصيات في تاريخ إيران وقد ترك بصمات واضحةً باقيةً على =

الأخيرة نزاعات وخلافات:

تصوّر البعض أنّ مفهوم ولاية الفقيه المطلقة هو أنّ حكم الفقيه فوق الشريعة! كلّ ما يحلو للفقيه أن يقوله حتّى لو كان بخلاف الدين فهو مشروع ومسموع، وعلى الجميع إطاعته واتّباعه! ثمّ استنتجوا أنّ أخلاق ولاية الفقيه تؤدّي إلى علمنة الدين وعلمنة[1] الحكومة الدينية!

وظنَّ آخرون أنّ ولاية الفقيه تعني أنّ الرأي الشخصي للفقيه فوق القانون، وأنّ للفقيه منزلة أعلى من القانون! لقد تصوّروا بخلطهم مصطلح فقهي أصولي مع مصطلح شبيه له مطروح في العلوم السياسية أنّ «الولاية المطلقة» معادِلة لـ «الحكومة المطلقة»، وقالوا: أنْ يكون هناك فرد مطلق العنان في اتّخاذ القرارات والخطوات فيما يخصّ شؤون الحكومة وحقوق الجماهير فهذا عين الاستبداد!

وقال آخرون: نظرية ولاية الفقيه المطلقة تقف على الضدّ من نظرية ولايته المحدّدة المقيّدة القائلة بوجود حدود لمساحة ولاية الفقهاء، فتتحدّد مثلًا بالأمور الحسبية[2] أو شؤون القضاء. ولكن على أساس نظرية الإمام فإنّ حدود ومساحة ولاية الفقيه واسعة، وللفقيه فوق الأمور الحسبية والقضائية ولايته في جميع الشؤون.

تلاحظون أنّ للكل تصوّراتهم حول تعبير الإمام - وربّما كانت جميع هذه التصوّرات غير صحيحة - وهم ينقضون ويبرمون ويتّخذون المواقف على أساس هذه التصوّرات!

يقول الشاعر: «سمعتهم الحسنة والسيئة بسبب أخيلة، وسلامهم وحربهم بسبب أوهام».

= الأدبيات السياسية، والاجتماعية، والدينية في إيران. وقد أضاف على ثراء ومتانة الأدبيات الدينية والاجتماعية المعاصرة عن طريق إحياء واستعمال مفردات وتراكيب دينية مهجورة، أو من خلال وضع واستخدام كلمات وتراكيب جديدة، ومن جملة تعابيره الإبداعية عبارة «ولاية الفقيه المطلقة».

(١) تعني العلمنة جعل السياسة دنيويةً وغير دينية وتابعةً لتحوّلات ومطاليب البشر المتغيّرة في باب نظام الحكم.

(٢) الأمور الحسبية في المصطلح الفقهي هي التي نعلم أن الشارع المقدّس (اللّه) لا يرضى بتركها، كعملية القوامة على الأيتام والمحجورين الذين لا قيّم لهم.



نعتقد أنّ الإمام الخميني قدّس سرّه لم يقصد أيًّا من هذه المعاني ولا سائر الاحتمالات، لأنّه لمّا كانت الشريعة منشأ الولاية فلن يكون بوسع الولاية أن تتمدّد خارج نطاق الشريعة، كما أنّ ولاية الفقيه حكومة إلهية وليست حكومة إنسان، وهي سيادة الفقه لا سيادة شخص معيّن، والدين لا يتّفق مع محورية الإنسان والاستبداد الفردي، إذن لا يمكن لولاية الفقيه أن تكون استبداديةً، وهذه الآراء لا تنسجم مع الأفكار السياسية والأداء الذي أبداه الإمام نفسه[١].

والولاية المطلقة لا تعني أنّ الولي الفقيه فوق الشريعة، ولا تعادل المصطلح السياسي «الحكومة المطلقة»، حتّى يحتمل أن ينتج عنها علمنة الحكومة الدينية أو استبدادها. ولم يكن مراد الإمام من هذا التعبير إبداء رأيه مقابل نظرية الولاية المحدّدة المقيّدة حتى نقول إنّه أراد توسيع مساحة الولاية، والفقهاء يسمّون الولاية الشاملة «الولاية العامّة» وليس «الولاية المطلقة».

رأي الإمام الخميني هذا ليس كلامًا جديدًا أو خارقًا للعادة ابتدعه وأعلنه في عالم الاجتهاد أو في مضمار السياسة. لقد كان رضوان اللّه عليه يرى منذ البداية تنصيب الفقيه إلهيًا، وإحراز الولاية من باب نيابة الفقيه الجامع عن المعصوم[٢]، وكان يعتقد منذ البداية بالولاية المطلقة، وكلام الإمام هذا فكرة عقلائية، وإنسانية، وإسلامية، واجتهادية مألوفة جرى بيانها بهذا التعبير.

ثمّة في الشريعة جملة «أحكام ثانوية» و«حكومية» تعلن وتطبق من قبل الحكومة حسب الضرورة والاضطرار وطبقًا لمصالح المجتمع. تصدر مثل هذه الأحكام عن «الفقيه الحاكم الجامع للشرائط»، وحيث إنّ هذه الأحكام ليست الآراء الشخصية للفقيه، إنّما صدرت على أساس منطق علمي وشرعي خاص (الاجتهاد)، وبإذن الشارع

---

(١) تأمّل في العبارات التالية الواردة في كتاب **ولاية الفقيه** للإمام الخميني (طبعة أمير كبير، ١٩٩٦ م، الصفحتان ٨٠ و٨١): «حكومة الإسلام حكومة القانون.. الحاكم في الحقيقة هو القانون، والكل في كنف أمن القانون. ما من حاكم له الحقّ في العمل خلافًا لضوابط وقوانين الشرع المطهّر».

(٢) نظرية «التنصيب الإلهي» تعني: «لأنّ الولاية في ذاتها للّه، لذا وجب أن يفوِّضها هو (عزّ وجلّ) لكل من يتوفر على الصلاحية والجدارة، والرسول صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِ منصّب من قبل اللّه بالولاية والحكومة، ثم الأئمّة عَلَيۡهِمُٱلسَّلَامُ، وفي زمن غيبة الإمام المعصوم تكون الولاية للفقيه الجامع للشرائط نيابةً عن الإمام الغائب (عجّل الله تعالى فرجه)».

وتجويزه، فهي حكمٌ شرعي وعين الشريعة، وليست فوق الشريعة.

الإذن والصلاحية الخاصة لاتّخاذ قرارات استثنائية حالة مقبولة اليوم في الثقافة السياسية في العالم. في جميع الأنظمة السياسية (الإمبراطورية، والملكية الدستورية، والرئاسية، والبرلمانية و...) تُمنح جملة من الصلاحيات الاستثنائية القائمة على المصالح لركن أو مسؤول معين في النظام في ظروف خاصة وطبقًا للقانون، وبوسعه استخدامها إذا اقتضت الظروف. ولا يمكن التأشير إلى أيّ نظام يخلو من هذه الحالة. فمن صلاحيات رئيس الجمهورية في الكثير من البلدان أن يلغي مجلس الشورى في ظروف خاصة، أو من حقّ رئيس الجمهورية، أو الإمبراطور، أو السلطان، أو المجلس، أو ديوان القضاء العالي أو السلطة القضائية أو مؤسّسة أخرى تعليق الدستور في وضع خاص واتّخاذ قرارات استثنائية. وفي خصوص الحرب أو السلام من حقّ مؤسّسة أو مسؤول معيّن اتّخاذ القرارات بمقتضى المصلحة.

الصلاحيات التي يعدُّها البعض - عن جهل أو جهد، خطأً أو غرضًا - «صلاحيات فوق القانون» هي ليست فوق القانون إطلاقًا، بل هي عين القانون، لأنّها صلاحيات خاصة يقرّرها ويمنحها القانون ولها أساس قانوني. وليس في دستورنا شخص فوق الشريعة أو فوق القانون. والجماهير بقبولهم الدين وتصويتهم لصالح الدستور وإقبالهم على القائد أعلنوا عن تأييدهم والتزامهم بمثل هذه الصلاحيات. إنّها صلاحيات خاصة لظروف خاصة يمكن رصد نظير لها في دساتير البلدان الأخرى تمنح لمسؤول أو مسؤولين عدّة، وإذا لم تكن مثل هذه الصلاحيات فلن يمكن إدارة أيّ مجتمع أو حكومة بنحو سليم، والظروف ليست دومًا على شاكلة واحدة ليتاح اتّخاذ القرارات والخطوات بسياق طبيعي مألوف.

لو رسمنا جدولًا من أعمدة عدّة للمقارنة بين الصلاحيات الخاصة لرأس هرم السلطة في الأنظمة السياسية المختلفة (الرئاسية، والملكية، والدستورية، والبرلمانية، و...) وبين صلاحيات رأس هرم السلطة في النظام السياسي الإسلامي لوجدنا صلاحيات رأس هرم السلطة في الجمهورية الإسلامية أي الولي الفقيه أقلّ بكثير من صلاحيات المناصب المماثلة في أنظمة سياسية أخرى[1].

---

(١) تأمّل السطور التالية: «يتم حلّ المجلس الاتحادي الألماني طبقًا للمادّة ٦٨ من دستور هذا البلد وباقتراح من المستشار الألماني وموافقة رئيس الجمهورية. وطبقًا للمادّة ١٢ من الدستور الفرنسي =



ما من نظام أكثر تقيّدًا ودستوريةً من النظام الإسلامي، إذ علاوة على القيود

= يعلن رئيس الجمهورية بعد التشاور مع رئيس الوزراء ورئيس المجلسَين حلَّ المجلس الوطني في هذا البلد.

والنظام الحاكم في بريطانيا نظام دستوري، والمنصب الأعلى في الدولة البريطانية هو الملك أو الملكة، ويتمّ عقد المعاهدات الدولية أو فسخها وإدارة الشؤون الخارجية وتطبيق القوانين باسمه. فعزل الوزراء ونصبهم، وحلّ البرلمان أو الدعوة إلى تشكيله أو تعطيله من صلاحيات الملك، ومن صلاحياته الأخرى تنصيب أعضاء مجلس اللوردات المتكوّن من ٩٢٦ من الأمراء والأرستقراطيّين والشخصيات الثقافية والعلمية، وبالتالي الشخصيات الدينية. وعزل رئيس الوزراء ونصبه أيضًا من صلاحيات الملك، وعادة ما ينصّب الملك الشخصَ الذي يختاره الحزب الفائز في انتخابات مجلس العوام، ويستطيع عمليًا عزل رئيس الوزراء في الظروف المأزومة.

تأييد اللوائح أو المشاريع المصادق عليها من قبل البرلمان البريطاني من صلاحيات الملك في بريطانيا، وبمقدوره الامتناع عن توشيح قرارات المجلسَين.

وقيادة القوات المسلحة تقع على عاتق الملك، ويتم إعمال هذه الصلاحيات الحكومية بالتشاور مع الوزراء (خصوصًا وزير الدفاع). السياسة الخارجية البريطانية بدورها من صلاحيات الملك، ويقوم بها كما الحال في قيادة القوات المسلحة، بالتشاور مع الوزراء، ويكون تطبيق السياسة الخارجية على عاتق الحكومة ومجلس الوزراء في بريطانيا.

حينما لا يحرِز أي من الأحزاب أكثرية الأصوات في انتخابات مجلس العموم، ولا تنصرف أغلبية مقاعد مجلس العموم لحزب معيّن، يكون انتخاب رئيس الوزراء من صلاحيات الملك حصريًا ودون قيد أو شرط.

لا يتحمّل الملك أية مسؤولية أمام أيّ من السلطات الثلاث الحاكمة في بريطانيا، وتنصيب الملك يتم بالوراثة، ولم تتحدّث الحقوق الأساسية البريطانية إطلاقًا عن عزله أو إقصائه، وليس في بريطانيا أية مرجعية تعدّ مسؤولةً عن تشخيص عجزه عن النهوض بمهامه وضرورة عزله.

كما أنّ تنصيب الشخصية القضائية الأولى في بريطانيا وإصدار الأوامر بالعفو عن المحكومين أو تخفيف محكومياتهم، هي من صلاحيات الملك في بريطانيا.

كذلك فالدستور الأمريكي المصادق عليه سنة ١٧٨٨ م يعتبر رئيس الجمهورية أعلى منصب في البلاد. ولا يتم انتخاب رئيس الجمهورية في هذا البلد بالانتخاب المباشر، وشروط تولّي رئاسة الجمهورية في الولايات المتحدة الأمريكية هي التبعية الأمريكية وأن يزيد عمر الرئيس عن ٣٥ عامًا.

وطبقًا للبند الثاني من المادة الثانية، فإنّ رئيس جمهورية أمريكا هو القائد العام للقوّات البرية والجوية والبحرية في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن صلاحياته العفو عن المجرمين وتخفيف محكوميّاتهم. ومن صلاحياته أيضًا عقد معاهدات مع البلدان الأجنبية باستشارة وموافقة مجلس الشيوخ.

وفقًا للبند السابع من المادّة الأولى، يحقّ لرئيس الجمهورية الأمريكي معارضة قرارات المجلس التشريعي الأمريكي، بمعنى إذا عرضت اللائحة المصادق عليها من قبل مجلس النواب ومجلس =



والشروط المقرّرة لرأس هرم السلطة في النظم الأخرى هناك قيود وكوابح خاصة في الحكومة الدينية لا يمكن مشاهدة نظير لها في أيّ من الحكومات غير الدينية.

أولًا: تُشترط في القائد مؤهّلات وصفات لا تشترط في أيّ نظام آخر وبهذا العدد.

ثانيًا: القائد يجب أن يكون مقبولًا ومنتخبًا من قبل الجماهير (وعلى شكل مرحلتَين أي بطريقة أوثق وأكثر منطقًا).

ثالثًا: يشرف مجلس الخبراء دومًا على أداء القائد ويقوّم استمرار المؤهّلات فيه.

رابعًا: (وفوق الشروط كلّها) على القائد اتّخاذ قراراته وخطواته العملية ضمن إطار الشريعة الإسلامية. من هنا كانت الشريعة الإسلامية دومًا عاملًا مقيِّدًا لآراء القائد وقراراته.

خامسًا: (وهذا فوق الشرط الرابع وأبعد منه) يرى القائد نفسه دومًا تحت عين اللّه وفي محضره، وتجاوزه للعدالة والتقوى ولو للحظة واحدة يؤدّي إلى خلعه وعزله تلقائيًا عن منصب القيادة، من دون حاجة إلى تدخّل الجماهير أو أحد أركان النظام لعزله وخلعه.

٢ - استخدام الكلمات في غير محلّها

الآفة الأخرى التي تعاني منها الأدبيات الاجتماعية المعاصرة في إيران هي استخدام المفردات في غير محلّها - طبعًا، قد تكون هذه الآفة ناجمةً أحيانًا من آفة إساءة فهم

= الشيوخ الأمريكي على رئيس الجمهورية للتأييد ورفَض الرئيسُ تأييدها وقبولها، يكون من واجب المجلس إعادة النظر في إشكالاتها ورفعها وإعادتها لرئيس الجمهورية للتوشيح. ومن حقّ رئيس جمهورية أمريكا نقض (فيتو) قرار المجالس التشريعية الأمريكية.

وعلى أساس البند الثالث من المادّة الثانية يحقّ لرئيس جمهورية أمريكا المطالبة بتشكيل اجتماع استثنائي للكونغرس، وإذا وقع اختلاف في وجهات النظر بين المجلسَين التشريعيَّين في هذا البلد حول تعطيل الكونغرس، يحقّ للرئيس تعطيله للمدّة اللازمة».

نقلًا عن: محسن شيخ الإسلامي، **ولاية الفقيه** (طهران: المؤسسة الثقافية للعلوم والأفكار المعاصرة)، الصفحات ٦١ إلى ٦٤.



المصطلحات. فهناك مثلًا مفردة لها تعريفها ومعناها المحدّد في الثقافة المحلية، ولها في الوقت ذاته قليل من الشبه بمفاهيم وأفكار شخصية أو جماعة معيّنة، لذلك تستخدم للتعبير عن تلك المفاهيم من قبل تلك الشخصية أو الجماعة نفسها أو مؤيّديها أو معارضيها. هذا في حين أنّ المفهوم والمعنى المحلّي لذلك المصطلح له أساسه الفلسفي والمعرفي ومضمونه ومعناه.. معنى لا يؤمن به صاحب الادّعاء (الشخصية أو الجماعة المذكورة) ولا يتفطّن معارضوه الذين ينسبون ذلك المصطلح لهذه الشخصية أو الجمعية لهذه الفوارق. وهذه الطريقة من استخدام المفردات المستعارة يفضي إلى العديد من الصعوبات الفكرية والاجتماعية.

عمومًا، حينما تنتقل المصطلحات من ثقافة ولغة أخرى فلا تستطيع نقل المحتوى المعنائي والثقافي كلّه للثقافة واللغة التي جاءت منها إلى الثقافة واللغة التي هاجرت إليها، لذلك إذا انتقلت مفردة من ثقافة إلى ثقافة أخرى واستخدمت هناك، فينبغي ملاحظة هذه المسائل. وإذا تقرّر انتقال معنى أو ادّعاء معيّن من ثقافة إلى ثقافة أخرى، فالأفضل نقل المصطلح أو المفردة المستخدمة للتعبير عن ذلك المعنى إلى الثقافة المضيفة بملاحظة جميع هذه الدقائق والظرائف، أو وضع واستخدام معادل له معنى يتناسب مع الظروف والشؤون الثقافية للمُضيف (إذا كان هذا ممكنًا من الناحية النظرية والعملية).

آفة الاستخدام غير السليم للمفردات في أعمالنا الاجتماعية الحالية لها العديد من المصاديق. فاستخدام مفردتَي «اليسار» و«اليمين» مثلًا للإشارة إلى التيارات السياسية الحالية في إيران؛ إنّهما مصطلحان لا يستخدمان في إيران اليوم بأيّ من معانيهما التاريخية الدارجة. لقد مرَّ هذان المصطلحان منذ بداية ظهورهما في مهدهما الثقافي وإلى يومنا هذا - في إيران - بأربعة أطوار من التحوّل في المعنى والاستخدام.

١ - استخدم مصطلحا اليسار واليمين للمرة الأولى في البرلمان الفرنسي، كان النواب الراديكاليون والأقلّية الناقدة للحكومة يجلسون إلى جهة اليسار، لذلك يسمّون بنواب اليسار. أمّا الأكثرية المحافِظة المؤيّدة للحكومة فكان أعضاؤها يجلسون إلى جهة اليمين في قاعة المجلس لذلك يسمّون نواب اليمين. استخدام هاتَين المفردتَين كان في بدايته إشارةً مكانية (نواب جهة اليمين ونواب جهة اليسار) وكان له هذا



المعنى اللغوي البسيط غير السياسي، ولم يكن له أيّ محتوى معنائي محدّد.

٢ – بعد ذلك حينما ظهرت تدريجيًا تيارات متطرّفة في العالم مثل الماركسيّين، وخاضت معترك الكفاح والسياسة في مختلف البلدان، ولمّا كانت في الغالب معارضةً وناقدةً للحكومات القائمة أُطلق عليها اسم اليسار، بينما أخذت التيارات المقابلة اسم اليمين.

٣ – الجماعات اليسارية بقيت على هذه التسمية حتّى بعد أن استلمت السلطة في بعض البلدان وشكّلت حكوماتها، لذلك عرفت التيارات الاشتراكية والماركسية شيئًا فشيئًا باليسار. ونحن اقتبسنا منذ أربعينيات القرن العشرين المصطلحات والأدبيات السياسية العالمية فأطلقنا على الماركسيّين واليساريّين غير المتديّنين كحزب «توده»، وجماعة «فدائيان» اسم اليساريّين.

٤ – ثمّ أطلق عنوان اليسار على جماعة من المتديّنين الثوريّين، وربّما كانت لهم أفكار أكثر راديكالية من غيرهم. والسبب في ذلك يرجع إمّا إلى أنّ البعض منهم خاضوا في الأفكار الانتقائية، أو اعتبروا أنفسهم اشتراكيّين كالدكتور شريعتي، والدكتور سامي، وپيمان، وعدد من أتباعهم الذين أطلقوا على أنفسهم في بداية المطاف اسم «عُبّاد اللّه الاشتراكيّون»، ومع أنّهم تأثّروا بالأعمال اليسارية في زمانهم، إلّا أنّهم لم يكونوا اشتراكيّين حقًّا، ولم يكونوا ماركسيّين بالتأكيد، ولم يؤمنوا ولم يلتزموا في أيّ وقت من الأوقات بالنظام الاشتراكي والرفض المطلق للملكية الخاصّة. وفي بداية انتصار الثورة أطلق عنوان اليسار على بعض الشخصيات الثورية المتديّنة! ولكن هل كان يؤمن هؤلاء أنّ جميع أموال الناس الخاصّة الحالية يجب مصادرتها وتفويض أمرها للدولة أو لسواهم؟ أبدًا؛ فمعظمهم كانوا مسلمين متشرّعين متعبّدين ليس إلّا.

على كلّ حال، انقطع هذا المصطلح تدريجيًّا عن معناه العالمي الدارج وأطلق على مثل هذه القوى والعناصر من الثورة الإسلامية، وبالتالي فقد سُمّيَ الطرف المقابل لهم باليمين.

٥ – في الفترة الأخيرة حصلت رواية أو تحريف آخر لاستخدام هاتَين المفردتَين ومعناهما في إيران. فلقد تغيّرت موازين القوى على الأرض وتغيّر معها شكل اللعبة، وغدت القضية معكوسةً تمامًا. أي إنّ الذين يسمّون باليمين راحوا يتحدّثون عن



العدالة والطبقات المستضعفة، والمعروفون باليسار يتحدّثون عن الاقتصاد المفتوح واقتصاد السوق. وهذا بدوره تحوّل أو تحريف رابع وقع في معنى المصطلحَين واستخدامهما، التغيير الثالث والرابع اجترحناه نحن في إيران؛ تلاحظون أنّ هاتَين المفردتَين تستخدمان اليوم لمعنى وتشيران إلى مصاديق لا علاقة ولا شبه لها إطلاقًا بالمعاني والمصاديق الأولى والثانية. والكثير من المفردات المستخدمة والدارجة كالليبرالية، والتعدّدية (پلوراليسم)، والشعبوية (پوپوليسم)، والإصلاح (رفورميسم)، والمحافظة، وغيرها مرّت في إيران المعاصرة بمثل هذا المصير بدرجات متفاوتة.

٣ - الاستخدام العدواني للمفردات

من أجل أن نكون قد أشرنا إلى ثلاث آفات على الأقلّ أشير فيما يلي إلى حالة ثالثة هي «تسييس المصطلحات» وبتعبير أدقّ «الاستخدام العدواني للمفردات» في الحوارات الاجتماعية والسياسية الجارية في بلادنا.

الاستخدام العدواني والدعائي للمفردات لصالح أو ضدّ شخصية أو جماعة معيّنة يتجلّى اليوم كإحدى الآفات الشائعة في مجتمعنا. إطلاق عناوين «اليسار» و«اليمين» من قبل المتنافسين السياسيّين داخل إطار الثورة على بعضهما في بداية انتصارها ربّما كان أيضًا من هذا القبيل. أي إنّ اليمينيّين ومن أجل تخطئة التيّار المسمّى باليساري كانوا ينعتونهم بشبه الماركسيّين، واليساريّون بدورهم وبغية تسقيط التيّار المسمّى باليميني كانوا يسمّونهم بشبه البرجوازيّين! ولعلّ من هذا القبيل إطلاق صفات «محافظ»، و«إصلاحي»، و«تعدّدي»، و«حصري»، و«ليبرالي»، و«من دعاة العنف» وما إلى ذلك. طبعًا قد يكون إطلاق بعض هذه العناوين على بعض النماذج الأجنبية عمليةً صادقة، ولكن غالبًا ما تطلق هذه المفردات على هذا وذاك افتراءًا وبدافع الدعاية! فهل نحن متفطنون ما هي مباني الليبرالية؟ وهل بعض الشخصيات والجماعات المهمّة تؤمن حقًّا بالمرتكزات الفلسفية والمعرفية لليبرالية؟ أبدًا؛ فالليبرالية لا تنسجم مع الإسلام فهي تدّعي أنّ كلّ ما تريده الأكثرية هو حقّ وشيء مسموح به ويجب على الدولة قبوله حتّى لو ناقض الأحكام الإلهية بصراحة!

يقال أحيانًا إنّ الدين وقف في الغرب بوجه الحرّية فهُزم، وفي الشرق (مشرق

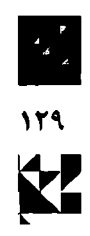


الغرب) وقفت العدالة بوجه الحرّية فهُزمت! هذا كلام على درجة كبيرة من التسطيح وعدم الدقّة! أيّ دين؟ وأيّة عدالة؟ وأيّة حرّية؟ هل المسيحية المحرّفة دين يمكن مقارنته بالإسلام؟ وهل الماركسية طلب عدالة؟ وهل الليبرالية نشدان حقيقي للحرّية؟ هل المصداق الإيراني للدين وهو الإسلام يمكن أن يتعارض مع العدالة بمفهومها الحقيقي؟ أو إذا كان المراد من الحرّية الحالة الإباحية فهل يجب أن يستسلم لها الإسلام خوفًا من أن يُهزم؟!

ومن ذلك مصطلح التعدّدية (پلوراليسم) الذي يستخدمه البعض بنحو من الأنحاء بدلًا عن مصطلح (تولرانس) أو التسامح. والحال أنّ للتعدّدية معنًى ومبنًى خاصَّين. إذا كان الشخص تعدّديًّا فهو ممّن يرون الأصالة للتعدّد ويقول: رغم اختلاف آرائه وربّما تناقضها مع آرائك فإنّ كلّ ما تقوله حقّ ولك الحقّ، وأنا كلّ ما أقوله أيضًا حقّ ولي الحقّ!

هذه رؤية متناقضة تنسف نفسها، ما من عاقل يقول بهذا حقًّا ناهيك عن أن يكون هذا العاقل مسلمًا. طبعًا يمكن طرح مثل هذه الادّعاءات في عالم الشعارات والكتابات، ولكنّ هذا متعذّر تمامًا على مستوى حقيقة الأمر، أعتقد أنّه لا يمكن لأيّ شخص أن يكون پلوراليًّا وتعدّديًا حقًّا.

حتّى لو ناقشنا منظّري البلورالية مثل الأمريكي جون هيك - الذي تحوّلت نظريّته إلى نموذج للتعدّدية الدينية يجري الترويج له في إيران، وقد استلهم دعاة التعدّدية في إيران هذه الفكرة منه -، فسوف نرى أنّه ليس تعدّديًا حقيقيًا، ولا يخضع للاستحقاقات العقلية للتعدّدية. ودليل ذلك أنّه يدافع بكلّ عصبية وتصلّب عن مواقفه وعقائده؛ فلماذا هذا الدفاع؟ لماذا يتناظر مع معارضي أفكاره - بما في ذلك فكرة التعدّدية - ويعارضهم؟ فبمجرّد أن تدافعوا عن التعدّدية تتحوّل التعدّدية إلى منهج بجوار سائر المناهج، وحينما تبادرون إلى رفض المناهج الأخرى أو قبولها تنقضون عمليًّا أصالة التعدّدية؟ على كلّ حال، فالبعض يستخدم هذا المصطلح لكنّهم غير متفطّنين إلى مبانيه، ولوازمه، ومعناه الدقيق. وقد يستخدمونه أحيانًا بمعنى التسامح والتحمّل العملي للعقائد والأفكار المعارضة.



معاني العنف والتسامح

بسبب كثرة استعمال مصطلحَي «التسامح» و«العنف» في المجتمع العالمي، وتفاقم النزاع والشجار حول هاتَين المقولتَين في مجتمعنا هذه الأيام، سوف أتوقّف هنا وقفةً أطول لأعرض مزيدًا من الإيضاح حولهما. فلهاتَين المفردتَين معان ومصاديق مختلفة، ومن المؤكّد أنّ معانيهما ومصاديقهما ليست كلّها موضع نقاش وسجال ورفض وتأييد بين طرفَي النزاع، ولا بدّ أنّ معان ومصاديق خاصّة منها تمثّل موضوع الخلاف والنقاش. هذا رغم أنّ أحدًا – سواء من المعارضين أم المؤيّدين – لم يعرِّف هذَين المصطلحَين بدقّة ولم يقل ما هو المعنى أو المصداق الذي أعارضه أو أؤيّده للعنف والتسامح.

للعنف استعمالات لغوية وأدبية واجتماعية وحقوقيّة مختلفة. ففي اللغة العربية تقابل كلمة العنف كلمة «اللين» [تستخدم للتعبير عن العنف في الفارسية كلمة: خشونت]. والإمام علي عَلَيهِ السَّلَامُ يقول عن النبي عيسى عَلَيهِ السَّلَامُ: «لقد كان يتوسَّد الحجر ويلبس الخشن»[١].

وقد استخدمت مفردة العنف [خشونت] مقابل النعومة التي تعني التمتّع بالنعم والحياة الرغيدة الهانئة المترفة[٢].

وأطلق العنف كذلك على حدّة الطبع والسلوك والعصبية والتشدّد. يقول الإمام علي عَلَيهِ السَّلَامُ في خطبته المعروفة بالشقشقية: «فصيّرها في حوزةٍ خشناء، يغلُظُ كلمُها ويخشُنُ مسُّها»[٣].

استخدمت كلمة العنف هنا فيما يتّصل بالكلام والسلوك العنيفَين الخاليَين من اللطف والعاطفة.

وفي المحاورات الاجتماعية، يستعمل العنف أحيانًا بمعنى الصدام الخارجي الملموس، فنسمع «بتدخّل رجال الشرطة انتهت المظاهرات الهادئة للمعارضين في

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة ١٦٠.
(٢) **المنجد**، مادّة: «خشن».
(٣) **نهج البلاغة**، الخطبة ٣.

البلد الفلاني إلى أعمال عنف»، أي أدّت إلى عراك وضرب بالأيدي والهراوات.

أحيانًا يستخدم العنف بمعنى الحزم وعدم التجاوز عن أخطاء المتّهمين والمجرمين. يقابل هذا الاستخدام السلوك المتسامح المتساهل من قبل رجال القانون والمفضي إلى النيل من هيبة القانون. فالعنف بهذا المفهوم يستخدم في مضمار الحقوق والقانون وتطبيق القانون.

الاستخدام الآخر للعنف يعادل «عدم التحمّل الديني» و«عدم قبول الآخر الفكري»، و«عدم التماشي مع المنافسين السياسيّين»، وهو معنى يختصّ بالسلوك والعلاقات الاجتماعية، ويقابل مفاهيم «التحمّل الديني أو السياسي»، و«قبول الآخر»، و«التسامح»، وحسب التعبير العربي «التعايش السلمي». وهذا المعنى يختلف عن الحسم، فقد يكون الإنسان حاسمًا لكنّه يتماشى مع الآخرين في المواقف اللازمة. كما أنّه لا يساوي الجزم فقد يكون المرء متصلّبًا متعصّبًا لمعتقداته ويرى معتقدات الطرف الآخر باطلًا بالمطلق، لكنّه في الوقت ذاته يتحمّل وجود المنافس وأفكاره بتسامح وسعة صدر. كما أنّ العنف بمعنى الحسم أو رسوخ العقيدة لا يتعارض ضرورةً مع التسامح والمداراة واللين. لم يكن ثمّة شخص كالرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله في حسمه وثباته على إيمانه، ومع ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَۖ﴾[١].

والتسامح [في الفارسية: مدارا] في اللغة بمعنى مراعاة الطرف الآخر، والسلام والمصالحة، والسلوك الحسن، واللين، والهدوء، والنعومة، والرفق، والمماشاة، والصبر، والتحمُّل، والتواضع، والمروّة، والأدب، واللطف، والمجاملة، والانسجام، والشفقة. طبعًا كلمة المداراة (بالتاء المربوطة) تأتي أحيانًا بمعنى التدافع[٢].

السخط أم العطف، أيّهما أولى؟

السؤال الذي يطرح اليوم بقوّة هو: أيّهما الأرجح: التصلّب أم التساهل؟ الحدّة أم اللين؟ السخط أم العطف؟ الصبر والتحمّل أم التصعّب والشدّة؟ السماحة أم

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٥٩.

(٢) **لغتنامه**، للعلاّمة علي أكبر دهخدا.



السماحة؟ الاجتذاب أم التنفير؟ المداراة أم العنف؟ نعتقد أنّ المداراة في نفسها والعنف في نفسه ليسا مما يمكن أن يعدُّ شيئًا إيجابيًّا أو سلبيًّا! وليس بمقدور أحد القول إنّ العنف أو المداراة بأيّ معنى من المعاني كانا، وعلى يد أيّ إنسان جاءا، وحيال أيٍّ كان، وبأيّة محفّزات وأهداف، وبأيّة درجة ومقدار، وبأيّة وسيلة، وفي أيّة ظروف وخلفية زمانية ومكانية، شيء حسن أو قبيح بالمطلق. فالمتغيّرات، وعوامل من قبيل «المعنى»، و«الفاعل»، و«المتعلّق»، و«الدافع»، و«الهدف»، و«درجة الشدّة»، و«الوسيلة»، و«الظروف» لها دورها الأكيد في تعيين حسن أو قبح العنف والتسامح، ومن دون أخذ هذه العوامل الثمانية بنظر الاعتبار، لن يتحقّق العنف والتسامح، ولن يمكن تحليلهما. فالعنف الجسدي مثلًا الذي يمارسه أب مخلص حنون مع ابنه المخطئ عمدًا، وبدرجة من الشدّة معقولة، وبدافع التأديب وبهدف التربية – وليس التشفّي والانتقام – وبوسائل مألوفة، وفي ظروف وأرضية اجتماعية ونفسية محبّذة ومناسبة ومؤثّرة، هذا العنف ليس بحال من الأحوال شيئًا سيّئًا مرفوضًا. بيد أنّ تغيّر أيّ واحد من هذه المتغيّرات الثمانية يمكن أن يقلب العنف إلى عملية محظورة ومرفوضة. من هنا، كلّ من يسأل: هل العنف قبيح أم حسن؟ سيّئ أم جيّد؟ يجب أن يُسأل: أيّ عنف؟

أيُّ عنف؟

١ – العنف بمعنى «الحسم» و«القطع» أم العنف بمعنى «القتل»؟ إذا كان العنف بمعنى التشدّد في تطبيق القانون، والتدقيق في تنفيذ العدالة، والصلابة في الدفاع عن الحقّ، فهذا ما نفتديه بأنفسنا. اشتكى بعض المسلمين عند الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله من الإمام علي عليه السلام بسبب تشدّده في بيت المال، فقال صلى الله عليه وآله: «إنّه خشن في ذات اللّه».

تشدّده وخشونته إنّما هي للّه وفي سبيل القانون الإلهي، وكلّنا سمع قصة الإمام علي عليه السلام وأخيه عقيل والحديدة الحامية، حيث عاقب الإمام أخاه الضرير عقيلًا بحديدة حامية على طمعه في بيت مال المسلمين[1]. أمّا إذا كان العنف بمعنى

---

(١) لو كنتَ قد سمعتَ أو قرأتَ قصّة عقيل ألف مرّة، لكانت مع ذلك حرّيةً بقراءتها وسماعها ألف مرّة أخرى. يروي الإمام علي عليه السلام نفسه هذه القصّة كما يلي: =





«القتل» وقمع المواطنين والمنافسين والمعارضين فهذا ما لا يجيزه الإسلام على الإطلاق: «ولا تكن سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم»(١).

٢ - العنف الجسماني أم العنف غير الجسماني؟ أقصد بالعنف الجسماني الضرب والجرح والإيذاء الجسماني، وهو العنف الواضح الشفّاف العبوس التقليدي بمعناه البسيط. وأقصد من العنف غير الجسماني المحاصرة والتهديد النفسي للمنافسين والمعارضين.. إنّه العنف المعقّد الخفي، أو العنف الباسم، أو العنف الأبيض، أو العنف الحديث.

العنف البسيط مواجهة المنافس أو الطرف المقابل بالحديد والسلاح والسياط (اغتيال الشخص)، أمّا العنف المعقّد فهو مواجهته بالتهم والإهانات (اغتيال الشخصية) باستخدام أدوات الحرب النفسية وأساليبها.

العنف الحديث عنف يُمارس عن طريق تبديل الشعارات والأدوات الديمقراطية إلى حراب توجّه ضدّ الخصم الفكري والمنافس السياسي! سلب الجانب الآخر حريّته بشعار الحرّية. قذف المعارضين بالافتراءات وخلق أجواء من القمع الفكري والذهني، وتصفيد المنافس بأغلال وسلاسل وسجون غير مرئية! العنف الخفي هو فرض استبداد أبيض وغير محسوس على المجتمع، بحيث يعمد المعارضون إلى ممارسة الرقابة الذاتية خوفًا من التهم والإهانات! أيّهما القبيح: الأول أم الثاني؟ لا مراء أنّ كلَيهما قبيح وظالم، لكنّ الثاني أقبح وأظلم وأخسّ.

﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ﴾(٢).

= «والله لأن أبيت على حَسَكِ السعدان مسهّدًا، وأُجَرّ في الأغلال مصفّدًا، أحبُّ إليَّ من أن ألقى الله ورسوله يوم القيامة ظالمًا لبعض العباد، وغاصبًا لشيء من الحطام. وكيف أظلم أحدًا لنفس يُسرِعُ إلى البلى قفولها، ويطولُ في الثرى حلولها. والله لقد رأيتُ عقيلًا وقد أملَقَ حتى استماحني من بُرّكم صاعًا، ورأيتُ صبيانه شُعثَ الشعور غُبر الألوان من فقرهم كأنّما سوِّدت وجوههم بالعِظلِم، وعاودني مؤكّدًا وكرَّر عليّ القول مردّدًا فأصغيت إليه سمعي فظنَّ أنّي أبيعه ديني وأتبع قيادَهُ مفارقًا طريقي، فأحميتُ له حديدةً ثمّ أدنيتُها من جسمه ليعتبر بها فضجَّ ضجيجَ ذي دنف من ألمها، وكادَ أن يحترق من ميسمها. فقلت له: ثكلتكَ الثواكل يا عقيل، أتئنّ من حديدة أحماها إنسانها للعبه، وتجرّني إلى نار سجّرها جبّارها لغضبه؟ أتئنّ من أذى ولا أئنُّ من لظى...». **نهج البلاغة**، الخطبة ٢٢٤.

(١) **نهج البلاغة**، الكتاب ٥٢.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٩١.



﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾»[١].

٣ – عنف القانون أم عنف الطغيان؟ العنف والتشدّد طبقًا للقانون يختلف عن العنف النابع من الطغيان والانفلات. الأوّل إذا لم يكن، لم يكن ثمّة نظام، ولما بقيت حقوق الأفراد والمجتمعات الإنسانية، والثاني يحوّل المجتمع إلى غابة. السمة والخصوصية المدنية الأهمّ للمجتمع الإنساني في مقابل التجمّعات الحيوانية القطعانية، والكيانات البدوية، هي القانون. من البديهي أنّ العنف المنفلت والاعتباطي والناجم عن الطغيان والتمرّد، ليس مرخّصًا ولا مشروعًا.

﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٢].

٤ – العنف على أيدي الأشخاص المسؤولين أم من قبل الغوغائيّين وغير المسؤولين؟ «الحسن الفعلي» لا يكفي هنا، بل يشترط أيضًا «حسن الفاعل وصلاحيّته» فالفعل المشروع هو ما يصدر عن فاعل مسؤول وينبغي النظر من هو فاعل العنف؟ القاضي أم حفنة من الأفراد عديمي المسؤولية حتّى لو كانوا حسني النية؟ التدخّل اللاقانوني وغير المدروس للعناصر اللامسؤولة يعرّض النظام والأمن العامّ للخطر. المجتمع الذي يتوفّر على حكومة شرعية مسؤولة تكون فيه واجبات الأفراد والفئات واضحةً، وحتّى لو أراد مسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – مع أنّ الإشراف والهداية تنبع ذاتيًا وشخصيًا – فعليه العمل وفقًا للمقرّرات والضوابط، إذ إنّ واجب الناس هو الأمر والنهي باللسان وعن طريق السلوك والمعاشرة، أمّا المواجهة التنفيذية والإجراءات الحاسمة النهائية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي من اختصاص الأجهزة الحكومية.

٥ – العنف الرحماني أم العنف النفساني؟ عنف الخالق الرحمن والمربي المشفق أم عنف الحاكم الغدّار والسلطان الجبّار؟ العنف بدافع التربية وبهدف التكامل والنابع طبعًا عن اللطف والشفقة، يختلف عن العنف بدافع التحكم والانتقام وإشباع مشاعر الغرور والأنانية. والفلسفة الصعبة العميقة المجهدة لبعض الأحكام والتعاليم الإلهية هي تأثيراتها التربوية، هذا على الرغم من أنّ الشريعة الإسلامية السهلة لا تكلّف بشيء

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢١٧.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٣٧.



يفوق الطاقة البشرية. وهذا هو معنى صفتَي «السهلة والسمحة» اللتَين وُصفت بهما الشريعة المحمدية. كون الإسلام سهلًا وسمحًا معناه سهولة أوامره ونواهيه، ووجود أحكام مباحة وجائزة فيه؛ ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1].

٦ – العنف إزاء الأعداء ومناوئي الحقّ والمعتدين على حقوق الناس أم العنف مع الأصدقاء والمواطنين والقابلين بالحقّ؟ القرآن الكريم يعتبر المجتمع الإسلامي مجتمعًا له قوى جذب وعوامل دفع وتنفير؛ ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[2].

الإنسان المعتدل في المجتمع المعتدل هو حامل المبادئ والإيمان والقيم المحدّدة والمباني والمواقف الواضحة، والذي ينظّم هندسة علاقاته بالآخرين على أساس هذه المبادئ والقيم. فدرجة قربه أو بعده من أيّ فرد أو مجتمع تقاس حسب «عناد أو وداد» وبُعدِ أو قربِ ذلك الفرد والمجتمع من تلك المبادئ والقيم. والإنسان أو المجتمع المفتقر للمبادئ والمواقف والفارغ من عوامل الجذب والتنفير ليس إنسانًا أو مجتمعًا معتدلًا، ولا طبيعيًّا، ولا معقولًا، فحتّى الحيوانات والنباتات لها عوامل جذب ودفع. والله تعالى لم يخلق الإنسان ولم يرتضه أحادي البُعد والمجال لا على مستوى التكوين ولا على صعيد التشريع؛ ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[3].

٧ – العنف ضدّ العتاة والظلمة أم ضدّ المظلومين والمغبونين؟ تلك الوصية الأخيرة التي أوصى بها أمير الحكمة والحرّية مخاطبًا ولدَيه الحسن والحسين عليهما السلام هي: «كونا للظالم خصمًا وللمظلوم عونًا»[4].

فالعنف الوقائي حالة مشروعة من وجهة نظر الدين والعقل، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٨٦.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٩.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٤٣.

(٤) **نهج البلاغة**، الكتاب ٤٧.

ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[1].



٨ – العنف ضدّ المعاندين والمتآمرين أم الغافلين والجهلاء؟ كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كلّما مرّ في أحد الأزقة رمى عليه يهودي التراب والرماد والأوساخ من على سطح منزله؛ وذات يوم مرَّ الرسول من هناك فلم يفعل ذلك الرجل فعلته، فسأل الرسول: أين صديقنا؟ فسألوه: أيّ صديق؟ فأخبرهم بأنّه الذي يرمي عليه الأوساخ كلّما مرّ من هنا. فقالوا متعجّبين: هو رجل يهودي كان يهينك دومًا. فقال: لا بأس، أين هو؟ فقالوا له: إنّه مريض. فقال: لنذهب لعيادته. وحينما دخلوا بيت اليهودي بهت الرجل ونهض من فراشه لا يصدّق عينَيه، ولهج من فوره بالشهادتَين وآمن. ولكن حينما نقض يهود بني قريظة عهدهم مع المسلمين عند هجوم الأحزاب على المدينة في معركة الخندق – وكانوا قد وقّعوا معهم معاهدة دفاع وتعايش سلمي – وتعاونوا مع العدو بهدف القضاء على الإسلام والتآمر ضدّه، وهدّدوا الدين والنظام الإسلامي الجديد بالسقوط، حينها أمر رسول العفو والعطف وبطل الرحمة والشفقة، بعد دفعه للعدو، بضرب رقاب رجالهم عقابًا على تآمرهم ونقضهم العهد. والآيتان ٢٦ و٢٧ من سورة الأحزاب تتناولان هذا الحدث والقرار[2]، فالميثاق مقدّس ولا بدّ من مراعاته،

---

(١) سورة **الحجرات**، الآية ٩٢.

(٢) بعد الفراغ من معركة الخندق، قرّر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله إنهاء أمر بني قريظة، وبعد محاصرتهم شهرًا دون جدوى، جرى إيكال أمرهم ومصيرهم لسعد بن معاذ رئيس قبيلة الأوس حسب طلبهم وموافقة الرسول صلى الله عليه وآله، فحكم عليهم بقتل جميع رجالهم، ومصادرة ممتلكاتهم، وسبي نسائهم وذراريهم.

ويذكر الأستاذ جعفر سبحاني بقلمه الجزل ونثره السلس أسباب هذا الحكم الذي أصدره سعد بن معاذ على النحو التالي:

«لا جدالَ في أنه لو تغلّبت عواطف القاضي ومشاعره على عقله لاختل الجهاز القضائي، وانفرط عقد المجتمع. فالعواطف كالشهية الكاذبة التي تُري الأشياء الضارة وغير المحبّذة مفيدةً ونافعة. والحال أنّ غلبة هذه المشاعر على العقل تسحق مصالح الفرد والمجتمع.

عواطف سعد بن معاذ وأحاسيسه، والمناظر الشجية لأطفال بني قريظة ونسائهم، والوضع المؤسف لرجالهم في المعتقل، ومراعاة الرأي العام لدى قبيلة الأوس التي أصرّت على أن يعفو الحكم (القاضي) عن جرمهم، كل هذا كان يستدعي أن يقدِّم القاضي المرضي من قبل الطرفَين مصالح أقلية (بني قريظة) على مصالح الأكثرية (عموم المسلمين) ويصدر حكم تبرئة مجرمي هذه القبيلة، أو لا أقلّ من التخفيف في الحكم، أو الاستسلام لإحدى الطروحات السابقة (المذكورة). =



والقرآن يعيره أهميّةً بالغة؛ نقرأ في سورة **النساء**: ﴿وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا ۝٨٩ إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ

= بيد أنّ المنطق والعقل، وحرّية القاضي واستقلاله، وملاحظته مصالح العموم من الناس، وجّهته بالاتّجاه الذي اختاره أخيرًا، فأصدر حكمه بقتل رجالهم المحاربين ومصادرة مملكاتهم، وأسر نسائهم وأطفالهم، وكان قد أصدر حكمه ذلك في ضوء الأسباب التالية:

١ - كان يهود بني قريظة قد عقدوا قبل فترة معاهدة مع الرسول تقول إنّهم إذا عملوا ضدّ مصالح الإسلام والمسلمين وأعانوا أعداء دين التوحيد، واختلقوا فتنةً وتوترًا، وحرّضوا ضد المسلمين، كان المسلمون أحرارًا في قتلهم. وقد فكّر القاضي مع نفسه إنّني لو حكمتهم طبقًا لهذه المعاهدة لما فعلت خلافًا للعدالة ولِما ألزموا به أنفسهم.

٢ - هدّدت هذه الجماعة الناكثة عهدها وفي ظلّ حراب جيش المشركين المدينة المنوّرة لفترة من الزمن، وهاجمت بيوت المسلمين لإرهابهم وإرعابهم، ولولا دقّة الرسول وحذره وإرساله فريقًا من معسكره لتكريس الأمن في المدينة، لربّما تمكّن بنو قريظة من تنفيذ مخططاتهم، ولقتلوا في هذه الحالة المحاربين المسلمين، واستولوا على ممتلكاتهم، وأسروا نساءهم وأولادهم. ففكّر سعد بن معاذ مع نفسه إنّني لو حكمت عليهم بمثل هذا لما جانبتُ الحقّ والعدالة.

٣ - سعد بن معاذ رئيس قبيلة الأوس المتعاهدة تقليديًا مع بني قريظة، وقد كان صديقهم والمقرّب إليهم. ومن المحتمل أنّه كان على اطّلاع على القوانين الجزائية اليهودية، ونصّ التوراة يقول: «حين تقربُ من مدينة لكي تحاربها، استدعِها إلى الصلح فإن أجابتك إلى الصلح وفتحتْ لك فكل الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير، ويُستعبدُ لكَ، وإن لم تسالمك بل عملت معك حربًا فحاصرها، وإذا دفعها الربُّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكلّ ما في المدينة كل غنيمتها فتغنمها لنفسك». (**التوراة**، سفر التثنية، الإصحاح ٢٠). وربما تصوّر سعد بن معاذ وقال: إنّني ما دمت حكمًا وقاضيًا منصّبًا من قبل الجانبَين، فلن أتجاوز العدالة والإنصاف حين أقضي حسب قوانينهم الدينية.

٤ - نتصوّر أنّ السبب الأهمّ لهذا الحكم هو أنّ سعد بن معاذ شاهد بعينيَه أنّ رسول الإسلام تجاوز عن إجرام قبيلة بني قينقاع اليهودية بطلب من حلفائهم الخزرج، واكتفى بإجلائهم عن المدينة. ولم تكن هذه القبيلة قد أتمّت جلاءها من أرض الإسلام حتى توجّه كعب بن الأشرف إلى مكة وذرف هناك دموع التماسيح على قتلى بدر، ولم يبرح الأرض حتى دفع قريشًا إلى حرب المسلمين، وبالتالي نشبت معركة أحد واستشهد من المسلمين سبعون رجلًا.

كما تم العفو عن قبيلة يهودية أخرى تسكن المدينة هي بنو النضير، لكنهم في المقابل أقاموا تحالفًا عسكريًا انبثقت عنه معركة الأحزاب، ولولا حنكة الرسول الأكرم وحفر الخندق لتبدّد الإسلام وذكره منذ اليوم الأول ولقتِل الآلاف من الناس». **ضياءُ الخلود** (قم: نشر دانش اسلامي)، الجزء ٢، الصفحات ١٥٤ إلى ١٥٦.



بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ﴾[١].

٩ - العنف ضدّ الخونة أم العنف ضدّ المخطئين؟ فقد وقف الخوارج ضد الإمام علي عليه‌السلام وجهًا لوجه، ورفعوا الشعارات ضدّه في حين كان آلاف المؤمنين يقتدون به، وقالوا له: يا علي، مع أنّك جاهدت في سبيل اللّه وقاتلت كثيرًا لكنّ أعمالك كلّها ذهبت هباءًا وكفرت لأنّك قبلت التحكيم! - مع أنّ هؤلاء المتحجّرين المغفّلين هم الذين فرضوا التحكيم على الإمام -.. لكنّ الإمام عليًا عليه‌السلام لم يسمح لأحد بإيذائهم ولم يقطع عطاءهم من بيت المال أبدًا، وحين بلغ بهم الأمر حدّ الخيانة والعنف، وشهروا السلاح وراحوا يعملون ضدّ الإمام عليه‌السلام، وقامت حرب النهروان، قتلهم الإمام علي جميعًا، وكان ذلك الموضع الوحيد الذي فاخر فيه عليه‌السلام بانتصاره على العدو علانية، حيث قال: «أيّها الناس، فإنّي فقأت عين الفتنة»[٢].

وعلى الرغم من سلوك الخوارج، أوصى عليه‌السلام بعدم قتل الخوارج من بعده - وكان قاتلُهُ منهم - وقال في تسويغ عفوه هذا: «لا تقاتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحقّ فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[٣].

١٠ - العنف ضدّ قادة الكفر والظلم وعناصره أم العنف مع الأعوان والمخدوعين؟ ينبغي من أجل تجفيف جذور الظلم والظلام، وإحراق أساس الخيانة والعنف، مجابهة الزعماء وأصحاب القرار والتخطيط وليس من يستخدمونهم كأدوات عديمة الإرادة: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[٤].

١١ - العنف من أجل أهداف الإسلام السامية أم العنف من أجل الغايات الحيوانية الدنيئة؟ العنف من أجل إحقاق الحقّ وتكريس العدالة وفي سبيل الحرّية والديمقراطية أم العنف لأجل محق الحقّ وهدم العدالة وسلب الحرّيات وقمع الجماهير؟ اللّه سبحانه يزجر الذين لا يقاتلون في سبيله ومن أجل المستضعفين: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ

---

(١) سورة **النساء**، الآيتان ٨٩ و٩٠.
(٢) **نهج البلاغة**، الخطبة ٩٣.
(٣) المصدر نفسه، الخطبة ٦١.
(٤) سورة **التوبة**، الآية ١٢.

يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[١].

الغضب والعنف من أجل استيفاء حقوق المظلومين ومعاقبة الظالمين شيء محمود ومحبّذ وما من عنف فوق ضرب الرقاب، لكنّه إذا كان من باب القصاص كان مبعث حياة في الرؤية القرآنية: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٢].

١٢ - العنف والشدّة وعدم الاستسلام في الدفاع عن الدين أم العنف وقمع الناس بدافع الأنانية والقهر والغرور؟ مع أنّ كليهما عنف لكنّ الفرق بينهما كما بين السماء والأرض؛ يقول الباري تعالى مخاطبًا النبي صلى الله عليه وآله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾[٣].

وقد سمعنا جميعًا بقصّة تعامل إمام العارفين وسيّد محاربي النفس الأمّارة بالسوء حيال الإهانة التي وجهها له عمرو بن عبد ودّ في معركة الخندق، والتي صاغها جلال الدين الرومي المولوي في ملحمة «المثنوي» بهذه الأبيات:

«تعلّم الإخلاص في العمل من عليّ، وأعلمه أسدَ الحقّ المطهّر من كلّ غشّ وخداع.

تمكّنَ من بطلٍ في ساحة المعركة، فاستلَّ سيفه وسارعَ إليه.

لكنّ الرجلَ قذفَ بصاقه على وجه عليّ.. عليّ فخر كل نبيّ ووليّ.

فرمى عليٌّ سيفه جانبًا، وتعلّل في قتله ومحاربته.

تحيّر ذلك المقاتل من فعل عليّ هذا، ومن هذا العفو والرحمة في غير محلّها.

يا عليّ يا من كلُّه عقلٌ وبصيرة، أخبرنا بنفحة من نفحات ما رأيت.

سيف حُكمكَ اجتزّ أرواحنا، وماءُ حِلْمِك طهّرَ ترابنا.

---

(١) سورة **النساء**، الآية ٧٣.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٧٩.

(٣) سورة **التوبة**، الآية ٧٣، سورة **التحريم**، الآية ٩.



قال عليّ: إنّني لا أضربُ بالسيف إلّا لأجل الحقّ، أنا عبد للحقّ لا عبدًا للجسد.

أنا أسدُ الحقّ لستُ أسدَ الهوى، وفعْلي شاهدٌ على ديني»[١].

١٣ – العنف في الدفاع عن المصالح الوطنية وحماية مصالح الإنسانية أم العنف في سبيل المصالح الشخصية والفئوية؟ وهذا من أسباب مواقف قادتنا المختلفة إزاء القضايا المتشابهة، ومثال ذلك السلوكان اللذان انتهجهما النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مع اليهود والتعامل المختلف للإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ مع الخوارج. إذا كان الأمر يتعلّق بشخص النبي أو الإمام نراه يبدي منتهى التسامح والتساهل، ولكن حينما يتعلّق الأمر بمصالح الأمّة والناس والحدود الإلهية وتخوم الدين، نراه يجابه الواقع والأحداث دون أيّ تهيّب. ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[٢]، ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾[٣].

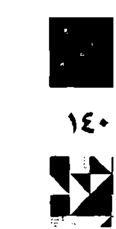
١٤ – العنف أمام العنف أم العنف أمام المنطق؟ تاريخ الإسلام زاخر، وبشكل متواز، بالحروب والقتال، وكذلك بالمباحثات والمناظرات بين قادتنا ومعانديهم ومعارضيهم؛ وهذا هو منطق الإسلام. منطق الإسلام هو: «العنف مقابل العنف، والمنطق مقابل المنطق». ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[٤]، و﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[٥].

فأحياناً لا يمكن إسقاط العنف ودحره إلّا بالعنف، يروى عن الإمام علي بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ في **نهج البلاغة** قوله: «ردّوا الحجر من أين جاء فإنّ الشرَّ لا يدفعه إلّا الشرّ»[٦].

١٥ – العنف كآخر الحلول الممكنة للقضايا والمشكلات أم العنف كأسهل الحلول المتبعة مع الرعية والضعفاء؟ فالمتعجّلون والسذّج والسفلة السفهاء يميلون إلى الثاني، أمّا أصحاب الصبر والعقل والأحلام والنهى والنضج والإيمان بالله فيتمسّكون

---

(١) جلال الدين الرومي المولوي، **مثنوي معنوي**، الكتاب الأول.
(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٩٣.
(٣) سورة **النساء**، الآية ٣٩.
(٤) سورة **البقرة**، الآية ١٩٤.
(٥) سورة **الرحمن**، الآية ٦٠.
(٦) **نهج البلاغة**، الكلمات القصار، رقم ٣١٤.



بالأوّل. ثمّة في سيرة الرسول الأكرم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وأئمّة أهل البيت عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ شواهد كثيرة على هذا المنحى، فقد كانوا يلتزمون الصبر أمام القضايا المختلفة، هذا أوّلًا، وثانيًا كانوا يتسامحون، ولا يغضبون ولا يلجؤون إلى العنف إلّا إذا اضطرّوا لذلك. يروى عن الأئمة عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ جميعهم، أنّهم كثيرًا ما كان يعترض سبيلهم أشخاص يسبّونهم ويشتمونهم، لكنّهم يصبرون ويتحمّلون ويبادرون إلى رفع مشكلاتهم واحتياجاتهم، ويتعاملون معهم بدرجة من اللطف والمروءة تجعل ذلك المعترض يندم بشدّة ويتغيّر.

واأسفاه.. ويا حسرةً على الحقيقة التي لم ولن يسحقها شيء كما سحقها الإفراط والتفريط. فقد تضرّر الدين، هذه الحقيقة الكبرى والحق العظيم، وعانى دومًا من التصوّرات والانطباعات النابعة من المصالح الشخصية والمواقف الفئوية والحساسيات والاعتبارات الموقّتة المحدودة، وقد تطوّرت القضية أحيانًا إلى تحريف الدين وتضييقه أو تجزئته، وجعله ذا بعد واحد.

في فترة من الفترات، زعم بعض المستشرقين عن جهل أو جهد أنّ الإسلام دين السيف، وأنّه انتشر بالحروب وعن طريق العنف! وقد تمادى بعض الكتّاب والباحثين في معرض الردّ على هذا الافتراء الواهي، إلى إنكار أحكام الجهاد والدفاع الإسلامي الساطعة البيّنة، فوقعوا في ورطة التفريط. وفي غمرة الثورة الإسلامية في إيران، جنح فريق إلى الإفراط من أجل تركيز وتبيين الوجه الحماسي للإسلام وصلابته وشدّته، ولم يعودوا يذكروا «اللّه الرحمَن الرحيم» إلّا بصفات «غلاظ شداد». والآن، عاد فريق آخر لينهج منهج البعد الواحد فيطيل الكلام عن الحبّ والتسامح والتساهل والعطف والتواصل فيشكّك حتّى في بعض التعاليم الدينية المفروغ منها. فحقيقة الإسلام ليست هذه التصوّرات «الموقّتة» و«الأحادية البعد» والتي تتّخذ من ارتياح أو سخط الآخرين مؤشّرًا وبوصلةً تدلّها على الطريق. ليس الإسلام كاليهودية دين العنف والشدّة بالمطلق، ولا هو كالمسيحية – حسب ما تدّعي – دين العاطفة والمودّة بالمطلق! لا هذا ولا ذاك، بل هذا وذاك. الإسلام نهج الاعتدال والأبعاد المتعدّدة، إنّه دين الحبّ ودين الغضب أيضًا. من كمالات الدين الإسلامي أنّه يلائم بين الحبّ والعشق والعرفان من جهة وبين الملاحم والحماسة والجهاد من جهة ثانية، فلماذا نُصرُّ في كلّ مرة بنحو مفرط على أحد أبعاده ومجالاته، ونضخّم أحد أبعاده فننال بذلك من شموليّته واعتداله؟ ولماذا نطرح الإسلام ببعد واحد ومجال ضيّق فنضطر تارةً أخرى إلى الإفراط بخصوص أبعاده الباقية ونجهد لإنكار وتكذيب وجوهه ومجالاته الأخرى؟



الإسلام دين العنف والتسامح في الوقت نفسه، لكنّ أحد هذَين الوجهَين هو الذي يظهر في كلّ مرة حسب مقتضى الحكمة والمنطق والعقلانية والمتغيّرات المختلفة من قبيل العوامل الثمانية المشار إليها في هذا البحث.

فإذا زالت معاني الوداد والصميمية والمماشاة والتسامح والمداراة، تحوّل المجتمع إلى غابة وجحيم، وإذا انحسرت - بأيّة ذريعة من الذرائع - روح الحماس والمقاومة والصلابة والحسم بين الناس، تراجع الأمن والاستقلال والنظام والقانون، وعلى حدّ تعبير الإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من بالغ في الخصومة أثِمَ ومن قصّر فيها ظُلِمَ، ولا يستطيع أن يتقّي الله من خاصم»[1].

أيّ تسامح؟

بعد أن سلّطنا الأضواء على أحكام صنوف العنف المختلفة، نعود لدراسة فكرة التسامح من أجل استكمال البحث. إذا طُرح السؤال: هل التسامح قبيح أم حسن من وجهة نظر الإسلام؟ يجب في مقابل ذلك أن نسأل: التسامح بأيّ معنى؟ ومن قبل أيّ شخص يصدر؟ ومع مَن مِن الناس؟ وبأيّة دوافع؟ وكيف؟ ومتى؟ وأين؟ وإلى أيّ حدّ؟ أي تلك المتغيّرات الثمانية نفسها.

١ - التسامح والمداراة بمعنى إطاقة معتقدات المنافس، أو الآخر، إلى جانب الإيمان والالتزام بأحقّية معتقدات الذات، أم بمعنى إباحة وإشاعة الفوضى الإيديولوجية والتشتّت والتداعي النظري؟ التسامح بمعنى سعة الصدر العلمية وفتح أجواء التعامل والتواصل وتعاطي الأفكار والآراء، أم التسامح بمعنى بثّ الشكوك ونشر الشبهات الدينية والتحلّل الأخلاقي وانتهاج الحالة الفكرية العائمة غير المستقرة؟ وتاريخ الإسلام زاخر بالشواهد التي تبارك التسامح بنوعه الأوّل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2]؛ ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[3].

---

(١) **نهج البلاغة**، الحكمة ٢٩٠.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ٢٠٧.

(٣) سورة **الزمر**، الآية ١٨.



إذا لم يكن طرح الآراء والأفكار وشرحها بطريقة منطقية وعلمية حالةً مسموحًا بها، فلن يصل الدور إلى الانتقاء والاختيار، فهذه العملية من سبل الهداية الإلهية والتعامل مع الآراء والأفكار بهذه الطريقة من علامات العقل والفهم العميق.

ولكن حينما تعمّ الفوضى الفكرية والحالات الانتقائية باسم حرّية الرؤى والتعبير عن الرأي، فإنّ الإسلام ينهى المسلمين عن ذلك بشدّة. وطبقًا لآيات سورة «الكافرون»، ومقابل اقتراح كفّار مكة على الرسول صلى الله عليه وآله – حينما كان لا يزال في موقف الضعف والأقلّية – أن يعبدوا هم ربّه ويعبد هو أصنامهم بالتناوب، أُمِر الرسول برفض هذا الاقتراح بكل شدة وتأكيد وصلابة وصراحة[1].

حينما يطرح إنسان له شأنه العلمي ومن دون أن يقصد هدم عقائد الناس، آراءًا وأفكارًا علمية، حتّى لو كانت غير منسجمة بصراحة مع نظريات علماء الدين، هنا تجري سنّة التسامح الإسلامية، ولكن حينما لا يعتمد المرء على منطق أو أساس ركين، ويقصد هدم إيمان الناس ومعتقداتهم عبر بثّ الشبهات ونشرها، ستكون المداهنة والتسامح والتساهل تركًا للمؤمنين دون ملجإٍ أو مأوى حيال السموم الفكرية المهلكة. فمثل هذا التسامح والتعلّل خيانة للشريعة وظلم للناس، وسيرة القادة الدينيّين ودأبُ المتديّنين في مثل هذه الأحوال معلوم: «نعم للتسامح حيال المنطق والأفكار، وكلا مطلقًا لإباحة كلام الزور والشتائم». وثمّة في سير أئمّة أهل البيت وتاريخ الحوزات العلمية الشيعية الكثير من الشواهد الجلية على هذا المنطق والمنهج.

٢ – التسامح والمداراة والمماشاة كأداة وسجيّة يتبعها الساسة لإدارة وتدبير العلاقات الإنسانية والاجتماعية، أم تسامح المؤمنين وتساهلهم كـ «مبنى» فلسفي فكري، وبمعنى النظرة النسبية للمعتقدات والقيم الدينية والإباحة الأخلاقية؟

من الواضح جدًّا أنّ إدارة شؤون المجتمع، وتنظيم أمور الحكم غير ممكن من دون

---

(١) يستشهد بعض دعاة التعدّدية الدينية بآيات قرآنية لتعضيد دعاواهم، والحال أنّ المدلول الدقيق والصحيح لتلك الآيات هو رفض التعدّدية. ومنها آيات سورة **الكافرون**، والآية ٤١ من سورة **العنكبوت**، والآية ٦٤ من سورة **آل عمران** ﴿قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، ظاهر سورة **الكافرون** في ضوء شأن نزولها يدلّ على الحصرية، والآيتان الأخريان تدلّان على الشمولية.



المماشاة. ففي المجتمع الكثير من الأذواق المختلفة والرغبات والميول المتنوّعة، ولا يمكن تنظيم أمر المجتمع وتدبير شؤون الحكم بالقهر والاستبداد؛ «من استبدّ برأيه هلك، ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»[1].

الرسول الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نفسه الذي كان أكبر العقول يُؤمَر بالتشاور مع الآخرين، وإن كان ذلك من باب تعليم الآخرين وهديهم، وكان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يتشاور فعلًا للشؤون المختلفة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[2].

بيد أنّ نزعة الشكّ لا تنسجم إطلاقًا مع الإيمان – والإيمان حالة نفسية وانعقاد قلبي – القائم على القطع والجزم، فالشكّ لا يجتمع مع الإيمان تحت سقف واحد على الإطلاق.

٣ – التسامح وإفساح المجال لاستماع الحقيقة أم اللين والتسامح لهدم الحقّ ودحره؟ يقول القرآن الكريم: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾[3].

ويذهب بعض الفقهاء إلى أنّه حتّى لو منح جندي عادي أحد المشركين الأمان وأجاره كان فعله هذا نافذًا ومعتبرًا. ما من قانون بين المدارس والشعوب أكثر تقدميّةً من هذا، وعلى أدعياء حقوق الإنسان وحرّية التفكير استلهامُ التسامح والحرّية الفكرية من القرآن الكريم.

٤ – التسامح والتساهل كاستراتيجية دائمية لا تقبل الاستثناء، أم التسامح والمجاملة باعتبارهما تكتيكًا موقّتًا يقبلان الاستثناء؟ المداراة مع الجميع ودائمًا أم مع الذين يتحدّثون لصالحنا – وفقط حينما يتحدّثون لصالحنا –؟ وفي حدود حاجتنا للتسامح والتساهل؟ يقول رسول الإسلام الكريم: «إنّي أكره أن يقول الناس قاتلَ بهم حتّى ظفرَ فقتَلَهم». [**بحار الأنوار**، الجزء ١، الصفحة ٢٣٣].

٥ – التسامح والمماشاة في إطار الشرع وفي ظلّ الأخلاق وعلى أساس القانون،

---

(١) **نهج البلاغة**، الحكمة ١٦١.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٥٩.

(٣) سورة **التوبة**، الآية ٦.



أم التسامح والتساهل في الشرع والقانون والأخلاق؟ ومن البديهي أنّ الأوّل لن يؤدّي سوى لتثبيت الشريعة ورفعة المجتمع وتسديد القانون، وتطوير الالتزام به، ومثل هذا التسامح مبارك وثمين ومغتنم، لكنّ التساهل والهشاشة والضعف في الالتزام بالشريعة والقانون والقيم والأخلاق لن يثمر سوى الإلحاد والوحشية والفساد والتحلّل.

٦ - التسامح والمداراة حيال الأصدقاء والأولياء والمؤمنين أم المداراة والمداهنة مع الأعداء والمنافقين؟ حسب الدلالة الصريحة للآية: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[١] فإنّ فيها حُكْمَين متفاوتَين تمامًا. والعقل لا يحكم سوى بهذا. فكلّ من يدّعي أنّه لا يفرّق بين صديقه وعدّوه إمّا أنّه يخادع أو أنّه سفيه، وينبغي سدّ طرق نفوذ الأعداء وهيمنتهم بصيانة الحدود بين الذات والآخر؛ ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[٢].

إنّ المجاملة والمداهنة مع المعاندين غير مجدية أساسًا، كما أنّ الشدّة والحسم المناسبَين مع المحبّين ليس فيه بأسٌ أو ضرر. يقول الإمام علي بن أبي طالب عَلَيهِ السَّلَامُ: «لو ضربتُ خيشوم المؤمن بسيفي هذا على أن يبغضني ما أبغضني، ولو صببتُ الدنيا بجمّاتها على المنافق على أن يحبّني ما أحبّني»[٣].

٧ - التسامح والمداراة مع المظلومين والضعفاء أم التساهل والمجاملة مع العتاة والجائرين؟ مداراة العتاة الظلمة رحمةٌ وعطفٌ على الذئاب الضارية المفترسة وظلمٌ في حقّ الخراف والقطعان.

يقول الشاعر: «من البلاهة إبداءُ العجزِ أمام الظالم، دموعُ الكبابِ تهيّج طغيان النار»[٤].

٨ - التسامح والتعاطف مع المنهوبين أم المماشاة والتعاطف مع الناهبين؟ كانت حرب صفّين حربًا ضدّ الناهبين والغاصبين، وقد استمرّت ١٢ شهرًا وقتل فيها مائة ألف. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ حروب ذلك الزمان كانت بالسلاح البارد ووجهًا

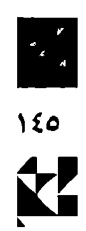
---

(١) سورة **الفتح**، الآية ٢٩.

(٢) سورة **النساء**، الآية ١٤١.

(٣) **نهج البلاغة**، الحكمة ٤٢.

(٤) صائب تبريزي، **الديوان**.



لوجه، وكان القتل يحصل بشكل فردي، لاتّضحت شدّة تلك المعركة وهولها.

هل كان كلّ أولئك القتلى من جيش الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ فقط أم من جيش معاوية أيضًا، وإذا كانوا من جيش معاوية، ألم يقتلهم شيعةُ الإمام وأصحابه وأتباعه والنخبة من جيشه مضافًا إلى الإمام نفسه؟

٩ - التسامح مع المعارضين وغير الراضين أم التنازل والخضوع للابتزاز أمام المعاندين والمتآمرين؟ إنّه رسول الإسلام الكريم الذي يقول: «من أذلَّ ذمّيًا فأنا خصمُهُ ومن كُنتُ خصمُهُ خاصمتُهُ يوم القيامة»[١].

الذمّيُّ معارضٌ فكري وله أفكار مختلفة عن أفكار المجتمع الإسلامي، ومع ذلك ليست مداراته لازمةً وحسب بل لا تجوز مخاصمته.

يقول الشاعر: «راحة الدارَين تفسير هاتَين الكلمتَين، المروءةُ من الأصدقاء، والمداراةُ مع الأعداء»[٢].

«إذا قدرت على عدوك فاجعل العفو عنه شكرًا للقدرة عليه»[٣].

١٠ - كفّ النفس وضبط الأعصاب أمام المخطئين أم المداراة مع الخونة؟ ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[٤]، ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلا﴾[٥].

١١ - المداراة بقصد التنبيه والتربية أم المداراة لتكريس التآمر؟ الآية الكريمة: ﴿وَإِنۡ أَحَدٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ﴾ تعاضد التسامح من النوع الأول، أمّا الآية الكريمة: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ﴾[٦] ففيها إشارة إلى النوع الثاني.

---

(١) **البداية**، الصفحة ١٠٦؛ **الرواشح السماوية**، الصفحة ١٢٣.
(٢) حافظ الشيرازي، **الديوان**.
(٣) **نهج البلاغة**، الحكمة ١٠.
(٤) سورة **الأعراف**، الآية ١٩٩.
(٥) سورة **النساء**، الآية ٩١.
(٦) سورة **آل عمران**، الآية ٧٢.



تآمر البعض من أهل الكتاب ليتظاهروا صباحًا بالإيمان بالإسلام مع بقية المؤمنين به، ويتركوا الإيمان به مع وقت الغروب، وذلك من أجل إضعاف معنويات المسلمين وزحزحة إيمانهم! وحكم الارتداد يختص بمثل هؤلاء المتآمرين؛ وهل يمكن منح الحرية لمن يشنّون الحرب النفسية ويحيكون المؤامرات لبثّ الشكوك والريب في إيمان الناس؟

١٢ - التسامح والتجاوز فيما يتّصل بالقضايا الشخصية والفردية أم التسامح والصفح فيما يتعلق بالمصالح الوطنية والبشرية؟ تقتضي السماحة والسيادة أن يتعامل الإنسان بمروءة وحِلمٍ وتجاوز فيما يرتبط بمصالحه الشخصية، لأنّ «آلةُ الرياسة سعةُ الصدر»[١].

ولكن ليس من حقّ أحد عدم الاكتراث واللامبالاة حيال تعرّض المصالح الوطنية والإنسانية وحقوق الناس للخطر، وأن يفرِّط فيما هو حقّ للآخرين.

١٣ - التسامح والمجاملة على خلفية الأذواق والسلائق أم المداراة والمساواة على الحقائق؟ لا مراء أنّ حكم هاتَين الحالتَين مختلف.

١٤ - التسامح عن صدق وإخلاص أم بدافع الخداع والخيانة؟ الأول قيمة ودليل رجحان عقل، والثاني خدعة وتحايل، «فالتودُّدُ نصفُ العقل»[٢]، «قلوب الرجال وحشيّةٌ فمن تألّفها أقبلت عليه»[٣].

١٥ - التسامح حتّى عند الاقتدار والغلبة، أم التسامح في موقف الضعف والفتور فقط؟ تدل آيات قرآنية عديدة، ومنها سورة **الكافرون**، على أنّ الرسول الأكرم صَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه كان أكثر صلابةً وشدّةً عند ضعفه، فإذا ازداد قوّةً واقتدارًا ازداد تسامحًا ومماشاةً على الرغم من الظلم والإيذاء الذي لقيه من أهل مكة ممّا ندر نظيره في التاريخ. وقد قال هو صَلَّىٰاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه: «ما أُوذِيَ نبي مثل ما أُوذيت»[٤]. لكنّه حينما فتَحَ مكّة وهو في ذروة الاقتدار عفا عن الجميع.

---

(١) **نهج البلاغة**، الحكمة ١٦٧.

(٢) المصدر نفسه، الحكمة ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الحكمة ٤٧.

(٤) **بحار الأنوار**، الجزء ٣٩، الصفحة ٦.



ونؤكّد ختامًا: الروح الغالبة على الشريعة الإسلامية وسيرة الأئمة والأولياء الإلهيّين هي الرحمة والسماحة والمداراة والمماشاة، فالعنف في الرؤية الإسلامية هو «شرٌّ ضروري»، وما الشدّة إلّا من أجل اللين والعطف. فالرحمة الإلهية حسب الرؤية الكونية الإسلامية تسبق غضب الربّ - «سبقت رحمتُهُ غضبَهُ» - والخِلقة هي مظهر صفات الرحمن والرحيم عند الله تعالى.. ظهَرَ الخلقُ بسم اللّه الرحمن الرحيم.

وننهي البحث بقول لزعيم الصلابة والشدة ورأس العفو والعطف: «الحِدَّةُ ضربٌ من الجنون لأن صاحبها يندم، فإن لم يندم فجنونه مستحكم»[١].

وحول آفات المصطلحات الاجتماعية هناك الكثير من النقاش والبحث الذي يحظى حاليًا بأهمّية وضرورة قصوى، ولكن لا تتسنّى الإطالة في الدراسة الواحدة لأكثر من هذا، ولا بدّ من مجال وفرصة أوسع للإيفاء بحقّ الفكرة ومناقشتها بالنحو اللائق المناسب.

---

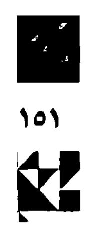
(١) **نهج البلاغة**، الحكمة ٢٤٦.

الفصل الثامن



منزلة العدالة وموانعها (*)

(*) بحث قُدِّم لمؤتمر «السلام والعدالة وموانعهما» الذي أقيم بتاريخ ٢٣ - ٢٦ شباط ٢٠٠٣ م في طهران من قبل مركز حوار الأديان في إيران ومؤسسة «سنت غابرييل» العلمية الدينية في النمسا.



«قام بالقسط في خلقِهِ وعَدَلَ عليهم في حكمه»[١].

الإمام علي عليه السلام

معنى العدالة

العدل مثل «الجمال» حقيقةٌ واحدةٌ تسري في مجالاتها كلها ومصاديقها المتنوّعةِ الكثيرةِ رغم تبايناتِ هذه المجالات والمصاديق[٢]. أعتقد أنّه ينبغي تعريف العدل بالعبارتَين المشهورتَين الموروثتَين عن زمن أرسطو[٣]، أي «وضع كلّ شيء في موضعه» و«إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»[٤]. يمكن أن تكون العبارة الأولى بيانًا لحقيقة

---

(١) **نهج البلاغة**، الخطبة ١٨٥.

(٢) إشارة إلى السؤال: «ما هو الجمال؟».. الجمالُ الساري في مصاديقه العديدة والمتنوّعة، فهو جارٍ في «الوردة»، وفي «السماء المليئة بالنجوم»، وفي «الخط الحسن»، وفي «البيان البليغ الفصيح».. حقيقة الجمال مهما كانت؛ساريةٌ جاريةٌ في أفرادها كافّة ومصاديقها رغم تنوّع هذه المصاديق وتعدّدها. وفي خصوص حقيقة العدالة يطرح سؤال مماثل وتقدّم له إجابات متنوّعة. وفي هذا الفصل، اكتفينا تحت عنوان «منزلة العدالة» بمجرّد الإشارة إلى الجواب طبقًا للرأي المختار في تعريف العدالة.

(٣) أرسطو، **السياسة**، حميد عنايت (طهران: نيل).

(٤) ذكر الفيلسوف الإيراني الكبير العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي في كتابه الممتاز **الميزان**، الجزء ١، الصفحة ٣٧١ مثل هذه التعابير في تعريف العدالة. واستحسن الكثير من المفكّرين المسلمين الآخرين هذه التعاريف؛ يذكر جلال الدين الرومي المولوي في ملحمته **المثنوي**، الدفتر السادس، البيت ٢٥٦٠ فما بعد هذا المضمون.



العدل في مقام «الوجودات» أو الرؤية الكونية، والعبارة الثانية وصفًا لتحقّق العدالة في مقام التكاليف والينبغيات (الأحكام والأخلاق).

ثمة ترابط وتناسب تام بين تحليل العدل على مستوى الوجودات والتكوين، وبين توصيفه ونعته على مستوى الواجبات والتكاليف والتشريع، ذلك أنّ وضع كلّ شيء وكلّ شخص في موضعه المناسب إنّما هو إعطاؤه حقّه، كما أنّ إعطاء كل ذي حقّ حقّه هو وضعه في مكانه المناسب؛ وهذان الفعلان سيُفضيان بالتأكيد إلى تحاشي الإفراط والتفريط وتكريس الاعتدال، وهذه هي الحقيقة السارية الجارية في مصاديق العدالة كافّة ومساحاتها - وسوف نشير إلى بعضها في هذا الفصل. الإمام علي بن أبي طالب عَلَيهِالسَّلَامْ يرى بدوره هاتَين النقطتَين أساس العدل وتحقّقه، فهو القائل: «العدل يضع الأمورَ مواضعها»[١].

بسبب هذه السعة والشمولية في العدالة كان من الطبيعي أن تتوزّع إلى أقسام ومراتب وطبقات مختلفة، إذ بالمقدور تصنيف العدالة في ضوء «مجال تحقّقها» و«نوعية دورها» أو «متعلّقها وموضوعها» أو غير ذلك من المناطات والملاكات، إلى صنوف ومراتب متنوّعة. العدل بمعناه العام ينقسم إلى العدالة على مستوى التكوين (مجال الخلقة وتدبير الحياة والوجود) والعدالة على مستوى التشريع (مجال العلاقات الإنسانية)؛ كما أنّ العدالة التشريعية تتبوّب إلى عدالة حقوقية، وعدالة سياسية، وعدالة اقتصادية، وغير ذلك.

منـزلة العدالة

يعدّ العدل في الفكر الإسلامي المبدأ التكويني/التشريعي الأكثر أصالة، والقيمة الإلهية/الإنسانية الأوسع. فالعدل في علم الوجود الإسلامي والرؤية الكونية الإسلامية يسود الوجود والحياة كالبنية أو الروح. يقول الرسول الأكرم صَلَّىٱللَّهُعَلَيهِوَآله: «بالعدل قامت السماوات والأرض»[٢]. ويقول الإمام علي عَلَيهِالسَّلَامْ: «العدل أساس به قوام

---

(١) **نهج البلاغة**، الحكمة ٤٣٧.

(٢) **عوالي اللآلي**، الجزء ٤، الصفحة ١٠٣.



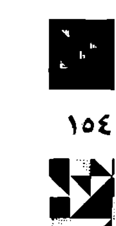
العالم»[١]. وعلى مستوى الأحكام والأوامر والنواهي الدينية وفي مجال الأخلاق والقيم تعدّ العدالة مبنًى ومعيارًا عامًّا. وقد عبّر الإمام علي عَلَيْهِ‌السَّلَامُ عن هذه الحقيقة بقوله: «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل»[٢]. وقال أيضًا: «إنّ العدل ميزان اللّه الذي وضعه للخلق ونصبه لإقامة الحقّ فلا تخالِفه في ميزانه ولا تعارِضه في سلطانه»[٣].

يتمتّع العدل بمنزلة سامقة وعلاقة جلية واضحة بالمقارنة مع كلّ واحدة من المقولات والقيم العليا والمقدّسة من قبيل الحقيقة، والدين، والتوحيد، والنبوّة، والمعاد، والإيمان، والتقوى، والعقل، والكمال، والحقوق، والقانون، والنظام، والأمن، والجهاد، والسلام، والحرّية، والمساواة، والمدنية، والأخلاق، والسعادة، وغيرها، فشرح طبيعة العلاقات بين العدالة وسائر القيم العليا يستدعي مجالًا مناسبًا وفرصة أوسع، لكنّنا هنا ولإجلاء درجة سعة العدالة وشمولها والتدليل على منزلتها وعظمتها، سنقدّم بعض الإيضاحات حول علاقة العدالة بعدد من المقولات المهمّة[٤] محاولين ذكر التوثيقات القرآنية والروائية لكلّ حالة في الهوامش والإشارة إلى المضمون في الأصل.

١ - العدل والحقيقة: ليس العدل أمرًا اعتباريًا إنّما هو عنصر حقيقي متحقّق في الوجود والعالم الخارجي. وفي الفكر الإسلامي، لا توجد بعد حقيقة «وجود اللّه» حقيقةٌ أعلى وأشمل من العدالة. ويأتي القرآن الكريم بـ «وجود اللّه» و«عدالته» و«عدالة نظام العالم» ويشدّد عليها إلى جوار بعضها. ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾[٥]. يلوح من هذه الآية أنّه كما أنّ قيام الحياة والوجود على أساس التوحيد وحول محور اللّه حقيقةٌ كبيرة، كذلك قيامُ الخلقة وحركتها على أساس العدل واتّسامها بالعدالة حقيقة عظيمة.

---

(١) العلاّمة المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٨، الصفحة ٨٣.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢٠، الصفحة ١٧.
(٣) **غرر الحكم**، الحديث ٣٤٦٤.
(٤) إيضاح علاقة العدالة بسائر المقولات أمر يرتبط بجوهر العدالة الذي أشرنا له في هذا البحث تحت عنوان «معنى العدالة». مع أنّ المقولات التي تمّت مقارنتها متنوّعة جدًّا، لكنّ مقولة العدالة هي الأخرى ذات أضلاع متعدّدة.
(٥) سورة **آل عمران**، الآية ١٨.



٢ – العدل والمبدأ (الله): الله عادلٌ ولم يشأ للإنسان سوى العدل[١]، وهو لا يظلم إنسانًا أو شيئًا حتّى بمقدار حبّة من خردل[٢].

٣ – العدل والحقّ: يحصل الظلم والباطل بالخروج عن حدود الاعتدال والسقوط في ورطة الإفراط والتفريط. يعتبر الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ الانحراف – يمينًا أو شمالًا – انحرافًا عن الاعتدال وضلالًا، والطريق الحقّ هو الطريق الوسط وطريق الاعتدال[٣].

٤ – العدل والوجود: العدل يجري في جسد عالم التكوين كالروح، ويسود الحياة والوجود كالنظام والبنية الجامعة الشاملة. فما من بؤرة أو مرتبة من الوجود ولا ظاهرة أو مخلوق في العالم يخلو من عنصر العدالة، وقد أقام الله العالم كلّه على أساس العدل، والعالم قائم بالعدالة[٤].

٥ – العدل والدين: الدين «تقرير المشيئة الإلهية التكوينية والتشريعية»[٥]، وحيث إنّ التكوين – وهو تجلّي الإرادة الإلهية العملية – يتّسم بالعدالة، فإنّ التشريع أيضًا – الحاكي عن المشيئة الإلهية العلمية – يتّصف بالعدل ويؤول إليه. كما أنّ العدل أساس التكوين وقوامه، فهو أساس التشريع أيضًا[٦].

ينقسم الدين إلى بابَي القضايا والتعاليم، فباب العقائد من الدين هو القضايا المعبّرة عن الواقع والمخبرة عن الحقائق والوجودات. والحقيقة هي أنّ هذا الجزء من الدين توصيف لتجلّيات العدل الإلهي في التكوين. والجزء الآخر من الدين دعوة وأمر للإنسان بالاتصاف بالعدالة (السلوك والأخلاق) أو لنقل العدالة الخصالية، وكذلك

---

(١) ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾، سورة **آل عمران**، الآية ١٠٨.

(٢) ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، سورة **النساء**، الآية ٤٠.
﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾، سورة **يونس**، الآية ٤٤.

(٣) «اليمين والشمال مَضَلّة والطريق الوسطى هي الجادّة»، **نهج البلاغة**، الخطبة ١٦، الفقرة ٧.

(٤) «العدل أساس به قوام العالم»، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٨، الصفحة ٨٣.
﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾، سورة **الرحمان**، الآية ٧.

(٥) هذه العبارة تمثّل تعريفي للدين، ولكن بلفت الانتباه إلى أن طرق التقرير لا تنحصر في النصوص المقدّسة، إنّما العقل والفطرة البشرية أيضًا هما من سبل الوصول إلى بعض القضايا الدينية الإخبارية والإنشائية.

(٦) «إنّ أساس الدين التوحيد والعدل...». **بحار الأنوار**، الجزء ٢٠، الصفحة ١٧؛ «قام بالقسط في خلقه وعدل عليهم في حكمه»؛ الإمام علي، **نهج البلاغة**، الخطبة ١٨٥.



العدالة الفعالية (الممارسات والأحكام). من هنا كان الشطر الأكبر من الدين يشتمل على تعاليم تحضّ الإنسان على تحقيق العدالة في نفسه (الأخلاق الإلهية) وتطبيقها في الخارج (الأحكام الاجتماعية). فالاعتقاد بالتوحيد - وهو جوهر الدين - عدالة، والشرك ظلم عظيم[١].

٦ - العدل والنبوة: كان الأنبياء الإلهيّون أعدل البشر، إلى درجة أنّهم تمتّعوا بموهبة العصمة - وهي أرقى مراتب فهم الحقّ والإيمان به (العدالة العلمية) والميل إلى الحقّ واجتناب الباطل (العدالة العملية) - ولم يعدلوا إطلاقًا عن العدالة والاعتدال على مستوى الرؤى والأخلاق والفعال، ولم يعرضوا مطلقًا عن موازين الصدق والحقّ. وهم قد دعوا البشرية كافّة بالنيابة عن اللّه إلى العدالة[٢]، وقضوا هم كلّ أعمارهم ينشدون العدالة، وقد ضحّى معظمهم بنفسه في سبيل العدالة.

٧ - العدل والمعاد: فلسفة المعاد هي الأخرى تطبيق للعدالة، والقيامة ساحة لتجلّي الرحمة الإلهية وتحقّق العدالة النهائية. فاللّه وبمقتضى رحمته وعدالته يعطي يوم القيامة العادلين والمحسنين أجورهم، ويعاقب الظالمين والمفسدين على ما فعلوا[٣].

٨ - العدل والبعثة: الغاية من بعثة الأنبياء ونزول الوحي هو تكريس العدالة في المجتمعات الإنسانية. ونحن نقرأ في القرآن الكريم من سورة الحديد: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا

---

(١) ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾؛ سورة **لقمان**، الآية ١٣.

(٢) للمثال لاحظ الآيات القرآنية التالية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلۡقِسۡطِ﴾، سورة **النساء**، الآية ١٣٥.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾، سورة **النحل**، الآية ٧٦.

﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾، سورة **المائدة**، الآية ٨.

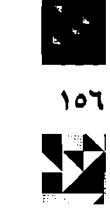
﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾، سورة **النساء**، الآية ٥٨.

وجدير بالذكر أنّ الآية ١٣٥ من سورة **النساء** قريبة المضمون من الآية ٨ من سورة **المائدة**، ويُستجلى من الجمع بينهما أنّ القيام بالقسط والقيام للّه شيء واحد.

(٣) ﴿وَنَضَعُ ٱلۡمَوَٰزِينَ ٱلۡقِسۡطَ لِيَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾، سورة **الأنبياء**، الآية ٤٧.

﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ﴾، سورة آل **عمران**، الآية ١٩٥.

﴿وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾، سورة **الأعراف**، الآية ٤٠.



رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[١].

٩ - العدل والفَرَج: العدالة هي الطموح الإنساني النهائي، لأنّ المجتمع المثالي الأعلى هو المجتمع العادل[٢]، والمجتمع العالمي سيحظى بالكمال والسعادة بتحقّق الفرج - وهو اضمحلال الظلم عن كلّ أرجاء العالم واستغراقه في العدالة -، فيكون استقرار العدالة في العالم كلّه النهاية الحتمية للعالم، ولو كان الظلم والجور قد عمّ العالم كله ولم يبق من عمر الدنيا سوى يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم ليظهر رجل سماوي يملأ الدنيا قسطًا وعدلا[٣].

١٠ - العدل والأحكام الدينية: تعدّ العدالة من علل الأحكام، فتحقّق العدالة مصدر الأحكام الإلهية ومقصدها[٤]، لذلك فالقانون والحكم غير العادلين ليسا دينيّين، وحيثما كان هناك انعدام للعدالة وبأيّ مقدار،كان المجتمعُ بعيدًا عن الدين بذلك المقدار نفسه[٥]، ومتى وأينما تحقّق العدل - حتّى لو لم يكن ذلك باسم الدين -

---

(١) ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾، سورة **الحديد**، الآية ٢٥.

(٢) ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، سورة **البقرة**، الآية ١٤٣. وقد فسّر القرطبي الأنصاري الأمّة الوسطى بأنّها أمّة العدل في **الجامع لأحكام القرآن**، الجزء ١، الصفحة ١٤.

(٣) الروايات بهذا المضمون متواترة، أي إنّها من الكثرة بحيث يرتفع احتمال الخطأ والوضع. ومن جملة التعابير الواردة في المصادر الإسلامية المعتبرة قول رسول الإسلام صَلَّىٱللَّهُعَلَيهِوآله: «لو لم يبق في الدنيا إلّا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتّى يخرج فيملأها عدلًا وقسطًا كما ملئت جورًا وظلمًا»، الشيخ الصدوق، **من لا يحضره الفقيه**، الجزء ٤، الصفحة ١٧، الحديث ٢: ٥٤.

(٤) الآيات والروايات التي تعتبر القسط والعدل الغاية من بعثة الأنبياء تدلّ بصراحة على مكانة العدل بوصفه مقصدًا للشريعة، مثال ذلك الآية ٢٥ من سورة الحديد.

وتدعو آية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [سورة **الأنفال**، الآية ٢٤] المؤمنين للاستجابة لله ورسوله حين يدعوهم لتعاليم وأوامر تحييهم، وثمّة الكثير من الآيات والروايات تعتبر العدل مبعث حياة الأحكام والأحكام سببًا في حياة المجتمع. ومثال ذلك: «العدل حياة الأحكام»، الإمام علي، **غرر الحكم**، الحديث ٣٨٦، ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، سورة **البقرة**، الآية ١٧٩.

قدّم المفكّر المعاصر الشهيد مرتضى مطهري في كتابه: **أسس الاقتصاد الإسلامي** بحثًا قيّمًا حول العلاقة بين العدل والأحكام فليراجع، الجزء ١، الصفحة ١٤ (طهران: حكمت، ١٤٠٩ هجرية).

(٥) كاد الفقر أن يكون كفرًا، فالفقر وهو من أبرز مصاديق الإجحاف واللاعدل جار الكفر وقرينه والمؤدّي إليه.



فقد تحقّق جزء من الدين. إذا تحقّق العدل النسبي في مجتمع من المجتمعات فارقه الكفر المطلق[١]، ومتى ما تحقّقت العدالة المطلقة غاب الكفر بالمطلق. فهدف الدين هو العدل، والعدل رأس الإيمان، والمشتمل على الإحسان[٢].

١١ – العدل والقانون: غاية القانون هي أيضًا تحقيق العدالة. والقانون محبّذ ومطاع لأنّه يضمن العدالة. والعدالة هي منشأ القانون، ومعياره، ومقصده. وقد عرّف بعض المفكّرين العدالة بأنّها العمل طبقًا للقانون[٣].

١٢ – العدل والحقوق: ثمّة صلة وثيقة بين الحقوق والعدالة، فالتمتّع بالعدالة من أهمّ وأكبر حقوق الناس. وتحقيق العدالة لا يتمّ إلّا عن طريق إحقاق حقوق الناس واستيفائها، واستيفاء الحقوق غير ميسور إلّا في ظل المقرّرات العادلة والمجتمع العادل[٤].

١٣ – العدل والأمـن: لا يتسنّى تكريس النظام والأمـن إلّا بالعدل، والدولة والمجتمع لا يقومان ولا يبقيان إلّا بالعدالة[٥]. النظام والأمن اللذان لا يصونان العدالة أشبه باستقرار المقابر وهدوئها. وهدوء المقابر تفوح منه رائحة الموت، مضافًا إلى

---

(١) تصرّح الآية ٤٥ من سورة **المائدة** بأنّ من لا يحكم طبقًا لأحكام الله فهو ظالم، الظلم والكفر متلازمان، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾. ومن هنا نعتقد أنّ عبارة «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم» المنسوبة للرسول الأكرم صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِه كحديث شريف، لكنّها تفتقر لسند موثّق، ضعيفةٌ ومرتبكة من حيث المعنى، إذ في ضوء الصلة الواسعة والوثيقة للعدل بالدين والإيمان والتدين، لا يمكن للعدل أن يتعايش مع الكفر.

(٢) «العدلُ رأسُ الإيمان وجمّاع الإحسان» الإمام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، **غرر الحكم**، الحديث ١٧٠٤.

(٣) يرى المفكّر المعاصر الفقيد محمّد تقي جعفري أنّ هذا التعريف هو أفضل تعريف للعدل. **ترجمة نهج البلاغة وتفسيره**، الجزء ٣، الصفحة ٢٥٤.

(٤) «ونصبه لإقامة الحقّ»، الإمام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، **غرر الحكم**، الحديث ٣٤٦٤.

(٥) «جعل اللّه سبحانه العدل قوامًا للأنام وتنـزيهًا من المظالم والآثام وتسنيتًا للإسلام»، المصدر نفسه، الحديث ٤٧٨٩.

«بالعدل تصلح الرعية»، المصدر نفسه، الحديث ٤٢١٥.

«خير السياسات العدل»، المصدر نفسه، الحديث ٤٩٤٨.

«من عمل بالعدل حصّن الله ملكه»، المصدر نفسه، الحديث ٨٧٢٢.

«في العدل الاقتداء بسنّة الله وثبات الدولة»، المصدر نفسه، الحديث ٤٧٨٩.

«العدل نظام الإمرة»، المصدر نفسه، الحديث ٧٧٤.



أنّه ينذر بالحشر والنشور، ولا بدّ إنْ عاجلًا وإنْ آجلًا، أن تتصاعد نيران الثورة ضدّ الجور في مجتمع المقابر. فالأمن الحقيقي هو ذلك الذي يمكّن الجميع من استيفاء حقوقهم، والأمن الذي يحرس الأقوياء فقط ويحمي رساميل الأثرياء فقط، ويُهدِّد عزّة البؤساء والضعفاء وحرّيتهم ويقيّدها، هو ليس بأمن في الحقيقة[١].

١٤ - العدل والحرّية: الكثير من القيم العليا كالدين والقانون وحرّية الآخرين تقيّد الحرّية. والعدالة بدورها من حدود الحرية وقيودها، إذ لا يستطيع أحد سحق العدالة باسم الحرّية، كما أنّ الحرّية من أكبر حقوق الإنسان، ومقتضى العدالة تأمين حقوق الأفراد بما في ذلك حرّيتهم[٢].

١٥ - العدل والمساواة: وللعدالة علاقتها الواضحة بالمساواة أيضًا، إلى درجة أنّ البعض تصوّروا أنّ العدل يعني المساواة بين البشر بالمطلق. ومع أنّ المعنى اللغوي لكلمة العدل في اللغة العربية له صلته بالتعادل والمساواة[٣]، إلّا أنّ مثل هذا التفسير للعدالة ليس دقيقًا، إذ إنّ المساواة بين أشياء متباينة هو بحدّ ذاته ظلم كبير. ومراعاة المساواة بين الطبقات والأفراد المتساوين هو عين العدالة، وربط العدل بالمساواة بهذا المعنى لا إشكال فيه.

١٦ - العدل والجهاد: العدالة هي الهدف الأساسي من الجهاد، فالجهاد من وجهة نظر الإسلام إنّما هو لأجل دحر الظلم، والتدخّل الإنساني بغية الدفاع عن حقوق المظلومين أحد واجبات المؤمنين[٤].

١٧ - العدل والأخلاق: تقوم أقدم نظرية في فلسفة الأخلاق على اعتبار الاعتدال

---

(١) لاحظوا بيان أمير الحكمة والبلاغة الإمام علي عليه السلام كم هو شيّق: «الذليل عندي عزيز حتّى آخذ الحقّ له، والقوي عندي ضعيف حتّى آخذ الحقّ منه»، **نهج البلاغة**، الكتاب ٣٧.

(٢) بعض القواعد الفقهية نظير قاعدة «لا ضرر» تختصّ بتعيين حدود الحرّيات وسلوك البشر، وهي من نوع القواعد العقلانية أو العقلائية، والتفصيل في هذا الادّعاء يستدعي مجالًا أنسب.

(٣) راجع: الراغب الإصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مادّة «عدل».

(٤) ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾، سورة **النساء**، الآية ٧٥.



في الخصال فضيلة، وترى الغاية من الأخلاق اكتساب العدالة النفسانية[١].

١٨ – العدل والسلام: الآصرة بين السلام والعدل هي الأخرى لا تقبل الفصام. لقد كان الظلم على طول الخط سببًا في نشوب الحروب وتهديد السلام، فالسلام الدائم الشامل غير متاح إلا على أساس العدالة. من هنا يصرّح القرآن الكريم ويؤكّد أنّ السلام بين المتخاصمين يجب أن يقوم على أساس العدل والقسط[٢].

١٩ – العدل والسعادة: لن تتحقّق سعادة الفرد والمجتمع إلا بتحقّق العدالة الأنفسية (الباطنية/الشخصية) لدى أفراد البشر، والالتزام بالعدالة الآفاقية (الاجتماعية/السياسية). العدل والقسط مؤشّر تحضّر، والممارسات العادلة مقدّمة لظهور الحضارات وازدهارها، والجور والجفاء علامة التوحّش وسبب زوال الحضارات وانهيارها[٣].

٢٠ – العدل والعقل: العلاقة بين العدل والعقل أبيَن وأسطع من أن تحتاج إلى تبيين. فتشخيص حسن العدل ومصاديقه والحكم بلزومه وضرورته ممكن بالعقل. ولذلك عُرِفَ مذهبا الاعتزال والتشيّع في الإسلام بالعقلية والعدلية.

موانع العدالة

نروم في هذا البحث الموجز الاقتصار على مناقشة موانع «العدالة التشريعية» وآفاقها رعايةً للاختصار وبما يتناسب وموضوع هذا المؤتمر. ما نقصده من موانع العدالة وآفاقها هو الأمور والعوامل التي تمارِس بنحو من الأنحاء دورًا معيقًا ومعرقلًا حيال العدالة، وتبعث عمليًا على حرمان أفراد المجتمع – الوطني والعالمي – من هذه الموهبة الإلهية. فعقبات العدالة التشريعية وآفاقها تنبع غالبًا من أفكار البشر (الساسة أو المواطنين) وأفعالهم، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـٔٗا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾[٤].

(١) راجع: المولى مهدي النراقي، **جامع السعادات**، الجزء ١، الصفحة ٩١، والملاّ أحمد النراقي، **معراج السعادة**، الصفحة ٣٢.

(٢) ﴿فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾، سورة **الحجرات**، الآية ٩.

(٣) يقول الإمام علي عَلَيهِ‌السَّلَامُ: «ما عمّرت البلدان بمثل العدل»، **غرر الحكم**، الحديث ٩٥٤٣.

(٤) سورة **يونس**، الآية ٤٤.



ومن جملة عقبات تحقّق العدالة وآفاته يمكن الإشارة إلى:

١ - جهل الساسة والمسؤولين بمفهوم العدل والظلم؛ فالجهل بماهية العدل يفضي دومًا إلى الخلط بين مصاديق الظلم والعدل إلى درجة أنّ الظلم يتربّع أحيانًا على كرسي العدل، ويجلس العدل أحيانًا في مواضع الجور، ويبدو العادل ظالمًا أو بالعكس! وربّما قصد إمام الشيعة السابع موسى الكاظم عليه السلام هذا المعنى بقوله: «لا يعدِلُ إلا من يُحسِنُ العدل»[1]. وكذلك الإمام علي عليه السلام في قوله: «رُبَّ عادل جائر»[2].

ولا تزال الذهنية البشرية تشعر بالمرارة والألم من ذكرى التفسير المغلوط للعدالة الذي أطلقه كارل ماركس وأتباعه. لقد وقع في إطار المدرسة الماركسية خطآن ساحقان للحقيقة فيما يتّصل بالعدالة: الأول هو الهبوط بمنزلة العدالة إلى مستوى إشباع البطن والشهوات الإنسانية! أي جرى التصوّر بأنّ العدالة تنحصر في العدالة الاقتصادية؛ والخطأ الثاني هو أنّ العدالة فُهمت على أنّها المساواة بين أفراد البشر!

الخطأ الأول أنكر المنزلة والفضيلة الذاتية الإلهية للإنسان، وهبط به إلى حدود الحيوان، والخطأ الثاني نال من الفضائل والأنشطة الاكتسابية والذاتية لأبناء البشر. فلأفراد البشر مواهب مختلفة، وتجاهُل هذه الفوارق والقدرات هو الاستغلال بعينه وأسوء أنواع الظلم ضد الإنسانية. وكانت هذه الأخطاء السبب الرئيس لانكسار الماركسية؛ فما من تيّار أو حالة في التاريخ الإنساني لوّثت ساحة العدالة كما فعلت الماركسية، وبدّدت الأرصدة البشرية والثقافية باسم العدالة[3].

وفي الفترة الراهنة أيضًا، ارتكب أشخاص مثل جون راولز John Rawls (١٩٢١ - ٢٠٠٢ م) خطأً فاحشًا حينما أقاموا العدالة على العقود[4]، فمعنى ذلك معالجة

---

(١) الكليني، **الكافي**، الجزء ١، الصفحة ٢٤٢.

(٢) **غرر الحكم**، الحديث ٥٢٧٤.

(٣) تُقدِّم الليبرالية في الوقت الراهن تفسيرًا مغلوطًا للحرّية فتصيبها وسائر القيم العليا بخسارة فادحة، ولسوف تصحو البشرية قريبًا من هذه - الدوجماطيقية - العمياء وتصحِّح من مسيرتها ونهجها، ولكن حذار أن تأتي هذه الصحوة متأخرةً.

(٤) جون راولز، «العدالة والإنصاف والقرارات العقلانية»، ترجمة مصطفى ملكيان، مجلّة **نقد ونظر**، السنة ٣، العدد ٣، ربيع وصيف ١٩٩٧ م.



التعارض الذاتي بين الليبرالية والعدالة عن طريق التصرّف في أحد جانبَي التعارض، ألا وهو مبنى العدالة ومعناها. وهذا في الحقيقة تحريف للعدالة لصالح الليبرالية، وليس حلًّا للتعارض بينهما! ويجب الاستفسار من أمثال هؤلاء الأشخاص: إذا كانت وجاهة العدالة قائمةً على العقد والاتّفاق، فعلى ماذا يقوم اعتبار العقد نفسه؟ هل اعتبار العقد قائم على العقد أيضًا؟ أم ثمّة لوجاهة العقد مبنًى آخر مثل «ضرورة الوفاء بالعهد» أو «عدالة ترجيح رأي الأكثرية ورضاها»؟ ومن أين تنبع حجّية واعتبار هذَين المبنيَين بدورهما؟ هل من العقد؟ نعتقد أنّ مبدأ ضرورة الوفاء بالعهد أو عدالة تقديم رأي الأكثرية على الأقلّية، لا يمكنه أن يبتني على العقد، إنّما يقوم اعتبار هذَين المبدأين وضرورتهما على أصول أخلاقية وأنثروبولوجية خاصة.

المساواة بين المبادئ السامية العليا والآراء الهابطة السخيفة بذريعة العقد وترجيح رأي الأكثرية، والمكافأة بين السلوكيات الراقية والممارسات الدانية، وترجيح أيّ شيء حتى أقبح الأفكار وأوقح الأفعال لمجرّد رضا الأكثرية بها – واعتبارها عادلةً وفقًا لنظرية العقد –، فهذه الأمور كلها تعدّ أكبر ظلم ضد الحقيقة وأسوء جور ضد العدالة.

وإذا كانت العدالة نسبيةً واعتبارية، ولم يكن للعدالة ومبدأ ترجيح رأي الأكثرية أي مبنى ومعنى ثابت ونفس أمري، لعُدَّ الفعل الواحد تارةً عادلًا وتارةً أخرى ظالمًا، وحينئذ ستكون نظرية ابتناء العدالة على العقد ناقضةً لنفسها، وبذلك لا يعود من الواضح لماذا يجب اعتبار هذه النظرية صحيحةً وصائبةً وترجيحها على النظريات المنافسة؟ إنّ من أسباب عدم الالتزام بأصول العدالة والأخلاق وزيادة معدّلات الإجرام في عصرنا هو عدم الإيمان بالرصيد الالهي لهذه الأصول وعدم الاعتقاد بأنّها حقيقية ونفس أمرية.

٢ – تبرير السلوكيات الظالمة بذرائع واهية آفة أخرى راحت العدالة ضحيّتها دومًا. فقد تعرّض البشر للكثير من الظلم بذريعة أنّ الغاية تبرّر الوسيلة، وغُمِطت الكثير من الحقوق بذريعة المصلحة والنزعة المحافظة.

٣ – ومن الموانع الأخرى التي واجهت العدالة صعوبة تطبيقها من قبل الساسة، وصعوبة الصبر على هذا التطبيق من قبل المواطنين. فالالتزام بلوازم تطبيق العدالة صعب جدًّا على القادة والساسة، والأصعب من ذلك تحمّل هذا التطبيق من قبل



المواطنين والمسوسين حينما لا يكون لصالحهم مباشرة. ولكن من وجهة نظر الإمام علي عَلَيهِالسَّلَامُ: «في العدل لسِعة، ومن ضاقَ عليه العدل فالجور عليه أضيق»[١].

٤ - الآفة الأخرى من آفات العدالة فصلها عن غيرها من القيم العليا، وكما قدّمنا في صدر هذا الفصل فإنّ للعدالة علاقتها بالكثير من المقولات والقيم، لذلك ينبغي المحافظة دومًا على مكانتها المناسبة في منظومة القيم السامية، حتى لا يصار إلى التضحية بالقيم الأخرى باسم العدالة، ولا تسحق العدالة بذريعة الالتزام بالقيم الأخرى.

أضف إلى ذلك أنّ العدالة حقيقة ذات وجوه وأبعاد متعدّدة، وهي أشبه بالمنشور، والإصرار على بعد واحد من أبعادها، كالبعد الاقتصادي، والغفلة عن بقية الأبعاد من آفات التحقّق الحقيقي للعدالة.

٥ - إذا كانت الحرّية الخارجية (الاجتماعية) منوطةً حقًّا بالحرّية الداخلية (الأخلاقية - المعنوية)[٢]، فإنّ العدالة الخارجية - في حقّ الآخرين - رهن بالعدالة الداخلية - في الذات -. فلا يمكن تصديق أنّ من يظلم نفسه يعدل مع الآخرين؛ ومن لم يتحرّر من الأواصر المادية والنفسية ولم يلحق بمأمن الحياة والحرّية فهو في الحقيقة أسير ذاته وظالم لنفسه. وكلّ من ينكر اللّه ولا يؤمن بالمعاد فما الضمانة على إيمانه بالعدالة وكيف يمكن الوثوق بطلبه للعدالة وعمله بها؟ وهو من جانبه لماذا وبأيّ حافز يجب أن يلتزم بالعدالة[٣]؟

٦ - المانع أو الآفة الأخرى من آفات العدالة هو التحيّز والحبّ والبغض والصداقة والعداوة، وهذه الآفة من أكبر آفات تحقّق العدالة. فالقرآن يطلب من المؤمنين مؤكّدًا أن لا يظلموا حتى عدوّهم[٤]، ولا يداهنوا ولا يجاملوا ولا يعدلوا عن العدالة حتى لو كانت العدالة في ضرر أصدقائهم وقراباتهم[٥].

٧ - التمييز آفة أخرى من آفات تحقّق العدالة. وقد قلنا إنّه ما من قاعدة وقانون

---

(١) «فإنّ في العدل سعةً ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق»، **نهج البلاغة**، الكتاب ١٢٦.

(٢) راجع، في كتابنا هذا، مبحث الحرية.

(٣) ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾، سورة **الطلاق**، الآية ١، ويقول الإمام علي: «كيف يعدل من يظلم نفسه»، **غرر الحكم**.

(٤) ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾، سورة **المائدة**، الآية ٨.

(٥) ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾، سورة **الأنعام**، الآية ١٥.



أعلى وأشمل من العدالة في قاموس الحياة والوجود، واستثناء أيّة شريحة أو شخص من شمولها يعرّض حياة العدالة للخطر.

٨ - الرحمة والعاطفة في غير محلّها هي الأخرى من العقبات في سبيل تحقّق العدالة، فعدم تطبيق العدالة بذريعة الرحمة في حقّ المجرمين الذين يضيّعون حقوق الآخرين ظلمًا وجورًا ممّا يشجّع الظالمين ويشيع الفساد[1].

٩ - التهافت والتفاوت بين كلام أدعياء العدالة وفعالهم يضعضع ثقة الناس بصحة ادّعاءاتهم، ويؤدّي إلى شياع لون من النفاق الاجتماعي، ومثل هؤلاء الأدعياء لا يمكنهم إطلاقًا تطبيق العدالة. وسوف لن يمدّ الناس لهم يد العون بسبب عدم ثقتهم بهم، بل سوف يتمرّدون على عدالتهم المزعومة، وبالتالي لن تجد العدالة فرصة التحقّق.

١٠ - مصدر ارتكاب الظلم هو على الدوام نوع من الضعف والحاجة الجلية والخفية لدى الظالم. فاللّه لا يظلم لأنّه لا يحتاج إلى الظلم والساحة الإلهية منزّهة عن صنوف الضعف كلها. أمّا البشر فقد يرتكبون الظلم لدفع الأضرار والأخطار التي يخافونها، وأحيانًا لاكتساب المنافع والمصالح التي يحتاجونها، وهكذا فالضعف والحاجة آفة أخرى من آفات العدالة[2].

إنّ العقبات والآفات التي أشرنا إليها على وجه السرعة تشيع اليوم للأسف شياعًا كبيرًا في حياة الإنسانية، فجميع الشعوب في البلدان، بل البشرية كلها مبتلاة بهذه الآفات، وأنتم بوصفكم من أصحاب الفكر والفضل والعلم يمكنكم ملاحظة شواهد عديدة لهذه الآفات في العلاقات الدولية المعاصرة، فلا حاجة إذن لذكر الشواهد. فلكل واحدة من الآفات حلولها التي يمكن دراستها في مظانّها، ونعتقد أنّ الجامع لهذه الحلول كامن في التعاليم الدينية، وبالتالي لا يتاح تحقيق العدل ورفع عقباته وموانعه إلّا بعودة الإنسان المعاصر إلى التعاليم والأوامر الإلهية.

---

(١) يطلب القرآن من المؤمنين أن لا تحول رأفتهم ورحمتهم دون تنفيذ الحدود ومعاقبة الفاسدين، سورة **النور**، الآية ٢.

(٢) يقول إمام الشيعة الرابع علي السجاد عَلَيهِالسَّلَامُ في أحد أدعيته: «و قد علمتُ أنّه ليس في حكمك ظلم، ولا في نقمتك عجلة، وإنّما يعجل من يخاف الفوت، وإنّما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا إلهي عن ذلك علوًّا كبيرًا»، **الصحيفة السجادية**، الدعاء ٤٨.

الفصل التاسع



الحرّية (*)

(*) تلخيص مجموعة دروس ألقيت على مجموعة من الطلبة الجامعيين الإيرانيين سنة ١٩٩٦ م.



أوّلًا: تقسيمات الحرّية

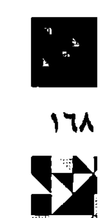
بكثير من التسامح[1] في المعنى واستخدامات المفردة، يمكن تقسيم الحرّية إلى الأنواع التالية:

أ- الحرّية التكوينية، والحرّية التشريعية

الحرّية التكوينية عبارة عن «إمكانية صدور أو ترك فعلٍ جوانحي أو جوارحي من قبل الفاعل، من دون تأثير ملزم من قبل عوامل أو موانع مادّية أو ماورائية».. والحرّية التكوينية هي نفسها الاختيار الفلسفي. وفعل المُكرَه مع أنّه يحصل بترجيح ثانوي

(١) حين نقول: «يمكن تقسيم الحرّية بكثير من التسامح» فلأن الفارق بين مفهوم مفردة «الحرّية» في الاستخدام الفلسفي (بمعنى الاختيار مقابل الجبر) واستعمالها في العرفان والأخلاق (بمعنى سلامة العقل والقوى الفطرية عند الإنسان من سيطرة القوّتَين الحيوانيّتَين: الشهوة والغضب) واختلاف هذه الاستعمالات عن استخدام مفردة «الحرّية» في علم النفس والعلوم التربوية (بمعنى ترك المتربّي ليتصرّف حسب ما يحلو له، ورفع عقبات نموّ طباعه، وتمكينه من تحقيق ميوله ورغباته) وكذلك الفارق بين هذه الاستخدامات كلّها وبين الاستخدامات الحقوقية المتنوّعة للمفردة (بمعنى إمكانية تمتّع الإنسان بحقوقه التي منحها له الله دون تدخل إرادة خارجية غير محقّة)، أقول إنّ هذا الفارق كبير إلى درجة أنّ القاسم المشترك بينها شيء من قبيل المشترك اللفظي. وطبعًا، لا يمكن إنكار تراتبيّتها وترتّب بعضها على البعض الآخر - في الجملة - وسوف نشير في أصل البحث إلى بعض الحالات.

جدير بالذكر أنّه بالرغم من الإشارة في بداية البحث إلى أنواع الحرّية ومفاهيمها المتعدّدة المتنوّعة، إلّا أنّ المنحى الرئيس للبحث سيتّجه تدريجيًا صوب الحرّية الحقوقية وكأنّنا لن نستطيع تحاشي الاختلاط على نحو الإطلاق.



لخيار على الخيارات الممكنة الأخرى وذلك بسبب تدخل إرادة الآخرين، لكنّه يبقى من مصاديق هذا النوع من الحرّية، هذا رغم أنّ حكم الفاعل المُكرَه يختلف عن حكم الفاعل غير المُكرَه في إطار القوانين والجرائم.

والمراد من الحرّية التشريعية «إمكانية التمتّع الحرّ للإنسان بحقوقه الفطرية من دون تدخل عسفي لإرادة خارجية غير محقّة»، والحرّية الحقوقية هي إمكانية التمتّع المعقول بمواهب الاختيار الفلسفي.

ب - الحرّية الداخلية، والحرّية الخارجية

الحرّية الداخلية تعني: «التحرّر المتسامي للإنسان من تأثير العوامل والموانع الباطنية (الطبيعية وليس الفطرية) في مقام الأفعال أو ترك الأفعال الجوانحية أو الجوارحية».

يقول الشاعر حافظ الشيرازي:

«أنا عبدٌ للمُتحرِّرِ من كلّ ألوان «التعلّق» تحت هذه السماء الزرقاء».

والحرّية الخارجية في مقابل الحرّية الداخلية، تطلق على «تحرّر الفاعل من تأثير الموجبات والموانع الظاهرية والخارجية». وفي البيت الجميل لحافظ الشيرازي، لو أبدلنا كلمة «تعلّق» بكلمة «تحكّم» بالمعنى العام لكلمة تحكّم، لكان مضمون البيت مختصًا ودالًا على الحرّية الخارجية.

ج - حرّية الجماد، حرّية النبات، حرّية الحيوان، حرّية الإنسان

المراد من الصنوف الأربعة أعلاه هو التحرّر والتشذّب الذي يمكن أن يتحقّق بما يتناسب والقوّة والقابلية الماهوية الذاتية لكلّ من الجماد، والنبات، والحيوان، والإنسان.

فحرّية الجماد تتحقّق بعدم وجود مانع أمام حركة الجسم المفتقر للحياة، وحرّية النبات هي ارتفاع المانع حيال نموّ النبات وحركته الملائمة لطبعه.

والمقصود بحرّية الحيوان عدم تهديد وتقييد إرادة الكائن ذي الروح – بما في



ذلك الإنسان - في أفعاله وتركه للأفعال وانتقاءاته. وهذا النوع أو الدرجة من الحرّية لا تختلف عن الدرجتَين السابقتَين إلّا من حيث تدخّل الإرادة في الفعل وترك الفعل، ولا تحتوي بحدّ ذاتها محتوى قيميًّا، لأنّ مطلق الفعل وترك الفعل ليس بالاختيار المتسامي، بل ربّما يتعلّق الاختيار والإرادة أحيانًا بالخيار المرجوح دون الراجح.

وبسبب الشعور بالاقتدار في استخدام الإرادة - لعدم وجود مانع - يشعر الكائن المتمتّع بهذا النوع من الحرّية بالبهجة واللذّة النفسية.

ومرادنا من حرّية الإنسان أو الحرّية الإنسانية هو إمكانية تعلّق إرادة الإنسان بالخير (الاختيار = اختيار الخير) من دون أيّ إكراه خارجي. وفي مثل هذه الحرّية - وهي أرقى صفات الإنسان - فضلًا عن تدخّل عنصر الإرادة في الفعل وترك الفعل والانتقاد، يشترط أن تكون النيّة والوسيلة والغاية كلّها حسنة. وبتعبير آخر: في هذا النوع من الحرّية، يجب أن توجد قيود: مِن ماذا؟ وفي ماذا؟ وكيف؟ وبماذا؟ ولماذا؟ قيود مناسبة لمكانة الإنسان وشأنه بوصفه إنسانًا.

هذا النوع من الحرّية والذي يمكن تسميته بالحرّية المتسامية، من شأنه أن يبعث على التفتّح والازدهار الداخلي، والصيرورة التكاملية والابتهاج الروحاني واللذّة العقلانية لدى الإنسان.

د - الحرّية الوجودية، الحرّية الولائية

مرادنا من الحرّية الوجودية هو الحرّية المتعلّقة بالمرتبة الوجودية للإنسان، أي: إمكانية صدور أو ترك فعلٍ إرادي عن الإنسان بعيدًا عن تأثير الملزم الخارجي.

يقول الشاعر والعارف الشهير جلال الدين الرومي المولوي:

«أن تقولَ هل أفعلُ هذا أم ذاك، هو بحدّ ذاته دليلٌ على الاختيار»!

المرتبة العليا من الحرّية الوجودية هي حصول الولاية التكوينية، والتي نعبّر عنها بالحرّية الولائية، وهي عبارة عن: «تحرّر الإنسان من تأثير العوامل والموانع المادّية والماورائية في الفعل والترك والتصرّف في الوجود». وهي صفة تحصل للإنسان عن طريق السلوك الخاص وارتقاء المرتبة الوجودية.

يقول حافظ الشيرازي:

«من يخدم الكأسَ الكاشف عن أسرار العالم (جام جم) يرفعون له الحُجُب عن المُلكِ والملكوت»[1].

هذه المرتبة إنّما هي ثمرة شجرة الإرادة المتسامية، وأجر أداء الأمانة الأولى، وجائزة الوفاء بعهد «ألستُ».

هذا شراب إشراقي لا ينضح إلّا من كوز «قالوا بلى»[2] وخمر بلاءٍ لا يزيد شاربه إلّا عطشًا ونارًا، وشُكاة وشوكة لا تحصل إلّا بمقامرة السكارى بأفئدتهم، والتضحية البهيجة بالروح، والتفتيت الفهيم للجسد على أعتاب الحبيب.

«لو أردتَ منّي روحي لِتمتحنني يا حبيبي، نثرتُها نثرًا يتركك خجِلًا»[3].

الملائكة يفتقرون لأدب العبودية، ويغتبطون بـ ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[4]، ولم يشهدوا دروس «علَّم الأسماء»[5]، ولم يتجرّعوا سموم «الهبوط والفراق»، لذلك فهم محرومون حتّى من لذّة تصوّره وإدراكه ناهيك عن وصاله والشعور به. فحتّى عبادتهم إنّما هي بسبب الخوف وليس عن حرّية: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ﴾[6]، أمّا عبادة الأحرار فهي الدرب المتاح الممكن لبني البشر.

والشيطان الذي ابتلي بداء العُجب ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ﴾[7] والواقع في شراك النرجسية والمسجون في قبضة الانبهار بالذات: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[8] لن يشمّ له رائحة ولن يذوق له طعمًا أبدًا.

أين الملائكة والشياطين، والأحياء والكائنات والجانّ والنبات والجماد من الوجود والبهجة والفهم والحبّ؟!

---

(١) حافظ الشيرازي، **الديوان**، طبعة العلاّمة القزويني، الغزل رقم ١٨٧.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢.
(٣) الشيخ البهائي العاملي، **الديوان**.
(٤) سورة **البقرة**، الآيات ٣٠ إلى ٣٣.
(٥) سورة **البقرة**، الآية ٣١.
(٦) سورة **الرعد**، الآية ١٣.
(٧) سورة **الأعراف**، الآية ١٢.
(٨) مصدر سابق.



هـ - الحرّية الأخلاقية، الحرّية الحقوقية

عبارتا «الحرّية الأخلاقية» و«الحرّية الحقوقية» يمكن أن تكون كلّ واحدة منهما تركيبًا وصفيًا (صفة وموصوف) أو تركيبًا إضافيًا (مضاف ومضاف إليه). وفي الحالة الأولى ستكون الحرّية الأخلاقية تحرّرًا وتشذّبًا وتهذّبًا ناجمًا عن الكرامات الإنسانية والفضائل المعنوية. الحرّية الأخلاقية بهذا المعنى تساوق الحرّية الداخلية؛ إنّها سجية تتحقّق حينما يتغلّب العقل على الشهوة والغضب. والحرّية الحقوقية عبارة عن إمكانية تمتّع الإنسان بالحقوق الفطرية.

أمّا إذا أخذنا هاتَين العبارتَين كتركيب إضافي فيمكن أن تعنيان اللامبالاة حيال القيود الأخلاقية والتحرّر من الحدود الحقوقية والقانونية ممّا يعني غلبة الأهواء والنزوات والتساهل المنفلت والإباحية الفوضوية الجامحة.

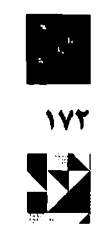
و- حرّية الفكر، حرّية الرؤية، حرّية البيان والبنان، وحرّية السلوك

هذه الحرّيات الأربع من شعب الحرّية الحقوقية، وهي غنيّة عن الشرح والإيضاح لشياعها وشهرتها.

ثانيًا: تعاريف الحرّية

في الفقرة الأولى عرضنا مرادنا من أقسام الحرّية وأنواعها من باب شرح الأسماء، ولم نقصد بيان الحدّ والرسم في كلّ نوع، وتقديم تعريف دقيق وواحد يستوعب جميع الأقسام ويوافقه الجميع يبدو عمليةً عسيرة، ذلك أنّ كلّ فئة ومذهب بل وكلّ فرد يمكن أن يقدّم تعريفه للحرّية وأنواعها على شكل جمل وعبارات. ولذلك تحدّث الكثيرون في تعريف الحرّية، ولكن قلّما قدّم أحد تعريفًا أو تصوّرًا نال موافقة الجميع. كثيرًا ما وقعت في تاريخ البشرية نزاعات وحروب ادّعى كلّ طرف فيها الدفاع عن الحرّية، وعلى حدّ قول آيزيا برلين أحصى مؤرّخو العقائد أكثر من مائتَي معنى مختلف لكلمة الحرّية[١]!

(١) **أربع مقالات حول الحرّية**، ترجمة محمّد علي موحّد (طهران: شركت سهامي انتشارات خوارزمي، الطبعة الأولى، بهمن ١٣٦٨).



في القسم الأوّل من رسالة «تحليل جديد للحرّية» يقدّم موريس كرنستون أوّلًا تحليلًا لغويًا للحرّية ويستعرض وينقد التصوّرات المتنوّعة والمتناقضة لهذا المفهوم، ليقدّم في الجزء الثالث من هذا القسم التعاريف أدناه ممّا نحته الفلاسفة الغربيّون الكبار للحرّية[١]:

- الحرّية كمال الإرادة - دانز أسكوتس.
- الحرّية كما ينبغي أن تكون دليل على غياب المعارضة - توماس هوبز.
- الحرّية... القوّة التي يمتلكها الإنسان للإتيان بفعل أو تركه - جون لوك.
- لا نستطيع أن نقصد من الحرّية سوى القدرة على فعل شيء حسب ما تمليه الإرداة - ديفيد هيوم.
- الحرّية عبارة عن الاستقلال عن كلّ شيء سوى القانون الأخلاقي - إيمانوئيل كانط.
- الحرّية هي التحفّز الذاتي للعقل - ليبنتس.
- الحرّية هي الضرورة المتحوّلة الشكل - هيغل.
- الحرّية هي قوّة الإرادة - كوهن.
- الحرّية بالنسبة للإنسان هي حكومة الروح - باولزن.
- الحرّية قوّة ينفّذ الذهن بواسطتها إرادته - بونيه.
- الحرّية هي المشاركة في الكشف عمّا هو هكذا - هايدغر.
- الإنسان الحرّ هو الذي يعيش بموجب أحكام العقل فقط - اسبينوزا.
- ليست الحرّية سوى تعيين مطلق لأمر غير متعيّن عن طريق قوانين الوجود البسيطة - شلينغ.
- الحرّية هي الإشراف والاختيار فيما يتعلّق بأنفسنا والطبيعة الخارجية، والقائم على معرفة الضرورة الطبيعية - إنجلس.

---

(١) **تحليل جديد للحرّية**، ترجمة جلال الدين أعلم (طهران: أمير كبير، ١٣٥٧)، الصفحتان ٣٠ و٣١.



والتعاريف التي يعرضها كرنستون في هذا الموضع ومواضع أخرى من رسالته، مضافًا إلى تعاريف أخرى يقدّمها آخرون، ليس أيّ منها تعريفًا بالحدّ والرسم، فجميعها إمّا تعريف بالضدّ والنقيض أو تعريف بالوصف، أو تعريف بالمتعلّق، أو تعريف بالمصداق، أو تعريف بالمفردات والمفاهيم المرادفة، أو....

وأحيانًا يجري تعريف نوع من الحرّية باسم تعريف نوع آخر منها، ومثال ذلك الخلط بين الحرّيات الاجتماعية والحقوقية والاختيار والإرادة، أو بين الحرّية الداخلية والحرّية الخارجية. وبعض التعاريف ليست مانعةً وبعضها ليست جامعة[١].

وقد استخدمت في هذه التعاريف عناصر من قبيل: الإنسان، والعقل، والكمال، والذهن، والطبيعة، والذات، والآخر، والموانع، والقوّة، والقدرة، والإرادة، والاختيار، والداخل والخارج، ومفردات مرادفة أخرى - تشتّتت الآراءُ والمذاهب في تعريفها هي نفسها - ممّا يزيد المسألة غموضًا ويضاعف المشكلة.

لذلك نعتقد أنّه بدل السعي للوصول إلى تعريف جامع مانع يتقبّله الجميع، ينبغي السعي للتفاهم الإجمالي مع المخاطبين عن طريق معالجة وشرح قضايا نظير: مصدر الحرّية، وأقسامها، وحدودها، وموانعها، وتقدّمها أو تأخّرها على سائر القيم. طبعًا، حتّى لو أمكن تعريف الحرّية فسيكون ذلك ضمن حدود نوع معيّن من أنواع الحرّية وحسب تصوّرات مدرسة بذاتها.

ثالثًا: مصدر الحرّية

يقول جان جاك روسو في بداية كتابه **العقد الاجتماعي**: «يولد الإنسان حرًّا ومع ذلك يؤسر وتكبّل يداه ورجلاه في كلّ مكان»[٢]. هذه العبارات رغم علوّها وسموّها، لكنّها

---

(١) يُعرِّف المفكّر الناقد العلاّمة جعفري (رضي الله عنه) الحرّية بأنّها: «سلطة الشخصية وإشرافها على القطبَين الإيجابي والسلبي للعمل». ويلوّح أنّ هذا التعريف لا يمكن إطلاقه إلّا على الحرّيات المتعالية، ولا يستوعب أنواع الحرّية كافّة، ومنها الحرّيات الاجتماعية الحقوقية التي تمثّل غالبًا موضوع نقاش الخطابات المعاصرة.

(٢) **العقد الاجتماعي**، ترجمة عنايت الله شكيبايور (طهران: بنگاه مطبوعاتي فرّخي، الطبعة الثالثة، ١٣٤٠)، الكتاب الأوّل، الصفحة ٦.

تعبير ناقص لحقيقة سامية عزيزة هي أنّ «مصدر حرّية الإنسان مصدر تكويني».

ثمّة وصيّة لسيّد الأحرار ومولى البلغاء الإمام علي عَلَيهِ السَّلَامُ لابنه الحسن عَلَيهِ السَّلَامُ، تمثّل بيانًا دقيقًا وعميقًا هو أجمع وأبلغ مئات المرّات للتعبير عن الحقيقة المشار إليها أعلاه: «وأكرم نفسكَ عن كلِّ دنيةٍ وإنْ ساقتك إلى الرغائب، فإنّك لن تعتاضَ بما تبذلُ من نفسك عوضًا، ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك اللّه حرًّا»[١].

ومن النقاط التي جرى التصريح والتلويح بها في عبارة الإمام علي عليه السلام رغم كلّ اختصارها وإيجازها:

١ - مصدر حرّية الإنسان مصدر تكويني، لذلك تتّجه فطرة الإنسان نحو التحرّر من القيود والعقبات: «يريدُ الإنسان ليفجر أمامه»[٢].

٢ - الحرّية موهبة إلهية منحت للإنسان بجعْلٍ تكويني من الحقّ تعالى مانح الوجود.

٣ - على أساس الجعل التكويني وبمقتضى إطلاق الجعل فالإنسان حرّ تشريعيًّا وحقوقيًا، ذلك أنّ اللّه تعالى خالق الإنسان، فهو إذن مالكه، وبالتالي مَلِكه ومولاه بالذات، وهو الأنسب لجعْل حرّية الإنسان التشريعية[٣].

٤ - نفيت العبودية نفيًا مطلقًا للغير، وبالطبع فإنّ خالق الإنسان وجاعل الحرّية خارج تخصّصًا من حدود هذا الغير، لأنّه ليس بغير، وعبادته أسمى درجات الحرّية «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»[٤]، ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا﴾[٥].

---

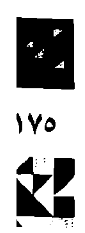
(١) **نهج البلاغة**، الرسالة رقم ٣١.

(٢) سورة **القيامة**، الآية ٥.

(٣) فضلاً عن المبدأ الأوّل، يمكن في مقام البرهنة على الحرّية التشريعية والحقوقية الاعتصام بمبادئ من قبيل: أصالة الإباحة، وأصالة الحلّية، وفي أحيان أخرى بالبراءة من باب فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصوص، وكذلك بقاعدة السلطة وفحواها، وقاعدة لا حرج. وتقرير هذا الادّعاء يستلزم مجالًا أوسع نتمنّى على الله أن يوفّقنا له.

(٤) حديث منسوب للإمام الصادق عَلَيهِ السَّلَامُ، **مصباح الشريعة**، الباب ١٠٠.

(٥) سورة آل **عمران**، الآية ٣٥.



٥ - على الإنسان نفسه أن يحرس جوهرة حرّيته من تطاول السرّاق ولصوص الحرّية.

٦ - خلافًا للكثير من الحقوق، لا يسقط حقّ الحرّية ولا ينتقل إلى الآخر حتّى من قبل الفرد المعني نفسه. إذ لا يحقّ للإنسان بذريعة الحرّية أن يسحق حرّيته ويستسلم للذلّة[١].

٧ - النفس الإنسانية أثمن من أيّ شيء، وما من شيء يمكنه أن يعادل هذه العطيّة الإلهية؛ وقد صرّح القرآن بهذه الحقيقة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾[٢].

من وجهة نظر الدين فإنّ قيمة حقّ الحياة بالنسبة للإنسان كالعدد واحد مضروبًا في ما-لا-نهاية، والواحد يساوي الجميع، وما من شيء يوازي النفس ويرتقي لمستواها إلّا النفس أو «سلب الحرّية» من النفوس.

ما من مدرسة تحترم وتثمّن حياة الإنسان وحرّيته بهذا المستوى، وما هذا إلّا لأنّ هذه المدرسة منزّلة من قبل خالق الإنسان العالم أفضل من كلّ من سواه بقيمة مخلوقه، وهو المثني على هذه الخلقة، والمعطي نفسَهُ على هذا الخلق الرائع «أحسن تقويم»[٣] وسامَ «أحسن الخالقين»[٤].

٨ - أن يكون الإنسان حرًّا وأن يعيش حرًّا فهذا حقّ له وواجب عليه. إنّه حقّ قدسي وفيضي من قبل خالق الوجود، وواجب فرضه الخالق على الإنسان لأنّ عدم حراسته وعدم الانتفاع منه بمثابة الخروج عن شرط العبودية وتجاوز أحد الدساتير

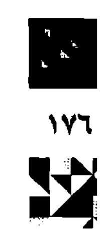
---

(١) والعجيب قول كروتيموس: «إذا كان بوسع شخص التنازل عن حرّيته والدخول في عبودية شخص آخر وأسره، فلماذا لا يستطيع الشعب التنازل عن حرّيته وإطاعة الملك». نقلًا عن روسو في **العقد الاجتماعي**، مصدر سابق، الصفحة ١١.

(٢) سورة **المائدة**، الآية ٣٢.

(٣) سورة **التين**، الآية ٤.

(٤) سورة **المؤمنون**، الآية ١٤.



الدينية. ومن هنا كانت التضحية بالروح من أجل الوصول إلى الحرّية أو الدفاع عنها فوزًا عظيمًا وفيضًا جزيلًا وموتًا مقدّسًا ومساويًا للانتصار على الأعداء واستمرار الحياة. «ليس من قبيلتنا من لم يقتل»[1]، و﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ﴾[2].

٩ - الحرّية كموهبة إلهية أمر قدسي وماورائي. وهنا يكمن السرّ في سموّها وقيمتها وفرادتها، وتجاوزها ليس فقط تضييعًا لحقّ إنساني واخترامًا من أمر ملكي وأرضي، بل التفريط بالحرّية كأنّما هو تغيير في الخلقة، وتبديل لسنّة، وتخلّف عن المشيئة الإلهية.

١٠ - الدين والحرّية قرينان ظهيران لبعضهما وليسا منافسَين مناوئَين. ولا يمكن لأحد سلب الحرّية باسم الدين أو رفض الدين باسم الحرّية، فكلاهما موهبة فطرية وعطية إلهية.

رابعًا: أساس حرّية الإنسان

للإنسان ضلعان وجوديّان:

١- الطبيعة.

٢- الفطرة؛ ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[3].

الإنسان نقطة صفر لها القابلية على السقوط أو الصعود إلى مالانهاية: السقوط إلى حضيضِ ظلماتِ بئر الطبيعة (= منتهى الحضيض) والصعود إلى ذروة قمّة نور الفطرة (= منتهى العزّة).

يقول الشاعر: «أنتَ الذي تربط بين طرفَي قوس الوجود».

وهنا يكمن سرّ التعبير القرآني المزدوج بشأن الإنسان:

---

(١) إقبال: لا أمنحُ مصراع نظيري «ليسَ من قبيلتنا من لم يُقتل» حتّى بـمُلْكِ جمشيد.

(٢) سورة **التوبة**، الآية ٥٢.

(٣) سورة **الإنسان**، الآيتان ٢ و٣.

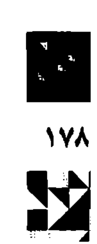


يصف القرآن الإنسان بأنّه ضعيف[١]، ظلوم[٢]، كفّار[٣]، خصيم[٤]، عجول[٥]، كفور[٦]، قتور[٧]، كثير الجدل[٨]، جهول[٩]، يؤوس[١٠]، قنوط[١١]، متقلّب المزاج[١٢]، هلوع[١٣]، جزوع[١٤]، منوع[١٥]، مغرور[١٦]، طاغ[١٧]، كنود[١٨]، وخاسر[١٩]، وغيرها. وأحيانًا يسمّيه خليفةً للّه[٢٠]، والشبيه باللّه وأحسن المخلوقات (أحسن تقويم)[٢١]، وقمّة عالم الخلقة، وبصير وسميع[٢٢]، ويُتوِّجُهُ بتاجِ «كرّمنا»[٢٣]، ويخلع عليه رداء «فضّلنا»، ويجلسه على عرش «معبود الملائكة»[٢٤].

يقول الشاعر:

---

(١) سورة **النساء**، الآية ٢٨.
(٢) سورة **إبراهيم**، الآية ٣٤.
(٣) مصدر سابق.
(٤) سورة **النحل**، الآية ٤.
(٥) سورة **الإسراء**، الآية ١١.
(٦) سورة **الإسراء**، الآية ٦٧.
(٧) سورة **الإسراء**، الآية ١٠٠.
(٨) سورة **الكهف**، الآية ٥٤.
(٩) سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢.
(١٠) سورة **هود**، الآية ٩.
(١١) سورة **فصّلت**، الآية ٤٩.
(١٢) سورة **المعارج**، الآية ٢٠ و٢١.
(١٣) سورة **المعارج**، الآية ١٩.
(١٤) سورة **المعارج**، الآية ٢٠.
(١٥) سورة **المعارج**، الآية ٢١.
(١٦) سورة **الانفطار**، الآية ٦.
(١٧) سورة **العلق**، الآية ٦.
(١٨) سورة **العاديات**، الآية ٦.
(١٩) سورة **العصر**، الآية ٢.
(٢٠) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.
(٢١) سورة **التين**، الآية ٤.
(٢٢) سورة **الإنسان**، الآية ٢.
(٢٣) سورة **الإسراء**، الآية ٧٠.
(٢٤) سورة **البقرة**، الآية ٣٤.



«متى كانت الملائكة عالمةً بالأسماء؟! إنّما استعارت منّي ينبوعًا أو ينبوعَين.

أشربوني جرعةً ثمّ صار كلّ الشاربين طوع أمري»[١].

«عجنوا الإنسان من قبضة من طين، لكنّه اجتاز بقلبه الأفلاك والكواكب.

هل تُرى سمعت السماواتُ نداءَ «كرَّمنا» الذي سمعه هذا الإنسان الحزين؟»[٢].

والأساس في خلقة الإنسان حرًّا هو هذه الازدواجية في وجوده، ولولا هذا لكانت الحرّية بالنسبة له بلا معنى ولا قيمة كما هي بالنسبة للملائكة والحيوانات.

فاللّه تعالى وبمنحه الحرّية التكوينية والتشريعية للإنسان جعله قديرًا على ترميم نواقصه، وأعطاه المناعة من الآفات والمضار الناجمة عن اعوجاجات ضلع الطبيعة، حتّى يحرز مرتبة الخلافة الإلهية بمعرفة ضلع الفطرة ورعايته بحرّية، وكمالُهُ الإنساني إنّما هو في ارتقائه لهذه المرتبة.

تتّصف نظرة الدين للإنسان عمومًا بأنّها إيجابية ومتفائلة، وهي الأساس في فلسفة منح الحرّية للإنسان، وإلّا فالذي يعتبر الإنسان ذئبًا لن يجد في حرّيته صلاحًا وأمرًا يمكن أن يكون مباحًا.

يقرّر الدين للإنسان شأنًا رفيعًا وكرامةً منيعة، ويرى أنّه يتوفّر على قابليات ومؤهّلات متعالية تخوّلهُ بل وتوجِب عليه أن ينتفع من موهبة الحرّية.

يرى الدينُ أنّ الإنسان مخلوق واع لذاته، وخيّر التفكير، ونازع إلى الحقّ، وطالب للعدالة، وملتزم بالقانون، ومُتقبّل للمسؤولية، وناشد للكمال، وبكلمة واحدة فهو مخلوق كريم ومختار[٣]، ولذلك يذهب التصوّر الإسلامي إلى أنّ الإنسان قادر على

---

(١) علي أكبر رشاد، **قبسات مجموعة شعر** (طهران: طباعة مؤسسة اطّلاعات، ١٣٧٠)، الصفحة ٢٠.

(٢) جلال الدين المولوي الرومي.

(٣) يمكن استنباط الخصائص المذكورة من الآيات القرآنية أدناه: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ﴾ [سورة **العاديات**، الآية ٨]. يذكر العلّامة المرحوم الطباطبائي في تفسير هذه الآية أنّ إرادة الخير على نحو الإطلاق غير مستبعدة في هذه الآية، وهو يظنّ أنّ إطلاق الخير على المال جاء من باب خطأ الإنسان في معرفة المصداق؛ ﴿بَلِ ٱلۡإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦ بَصِيرَةٞ﴾ [سورة **القيامة**، الآية ١٤]، ﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا﴾ [سورة **الشمس**،الآية ٨]، ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۝ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ [سورة **الزمر**، الآية ١٨]، ﴿إِنَّا عَرَضۡنَا ٱلۡأَمَانَةَ... وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُ﴾ [سورة **الأحزاب**، الآية ٧٢]، ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗا﴾ [سورة **هود**، الآية ٧]، ﴿كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ =



أن يكون حرًّا بل يجب أن يكون حرًّا، بمعنى أنّ نزوع الإنسان للحقّ والعدالة والقانون وتحمّله للمسؤولية وطلبه للكمال، كلّها من تجلّيات اختياره (= اختياره للخير) واختياره تبلْوُر لشأنه الكريم الخاص، وهذا الشأن الرفيع ناتج عن عقله وتعقّله، ولولا العقل لتساوى وجود الحرّية وعدمها بالنسبة للإنسان، ففي تلك الحالة ما كان الإنسان ليكون إنسانًا، «دعامة الإنسان العقل»[1].

خامسًا: حدود الحرّية وعقباتها

من جملة المغالطات النظرية والمخاطرات العلمية التي أضرّت على امتداد التاريخ بالحرّية - هذه الشاهدة الشهيدة دومًا - اختلاط «حدود» الحرّية بـ«عقباتها»، و«تخومها» بـ«آفاتها». وكم اعتبروا حدود الحرّية من عقباتها فنثروا بذور الإباحية في بساتين البشرية، وكم جيّشوا الجيوش ضدّ الحرّية تحت طائلة حدودها فسفكوا دماء المطالبين بالحرّية وهدموا صرحها؛ ومن هنا كانت معرفة حدود الحرّية وعقباتها وتخومها وروادعها عمليةً ضروريةً ومهمّةً للغاية.

خلافًا لتصوّرات البعض - مثل أرسطو - ممّن ظنّوا أنّ بعض البشر يخلقون عبيدًا وبعضهم يخلقون أحرارًا بشكل تكويني، فإنّ الحرّية حقّ للجميع لأنّ جميع البشر يتمتّعون بالمواهب التي تعدّ المصدر التكويني للحرّية. الحرّية حقّ له جذوره في «حقّ الحياة»، وسلبه من إنسان ليس بأقلّ من سلبه حقّ الحياة: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[2] ولكن رغم هذا كلّه لا يمكن للحرّية أن تناقض مصادر الحرّية.

هل الحرّية موضوع أم طريقة؟ هدف أم أداة؟ مقرّ أم ممرّ؟ إذا كانت الخيارات الأولى هي الصحيحة لن تثمر نخلة الحرّية سوى الفوضى وسحق الحرّيات الحقيقية، لأنّ العصيان والطغيان ليس بحدّ ذاته قيمة. والتحدث عن الحرّية من دون ملاحظة قيود: «من ماذا؟»، و«في ماذا؟»، و«كيف؟»، و«بماذا؟»، و«لماذا؟» لغو من القول

= رَهِينَةٌ﴾ [سورة **المدثر**، الآية ٣٨]، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [سورة **التين**، الآية ٤]، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [سورة **الإسراء**، الآية ٧٠]، ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة **الإنسان**، الآية ٣].

(١) **الكافي**، الجزء ١، كتاب العقل والجهل، الصفحة ٢٥.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٩١.



وإهمال وتفريط.

ففي عصرنا هذا ذهبت الحرّية نفسها كأوّل وأكبر ضحية لإساءة استغلال الحرّية، لذلك يمكن إطلاق مفردة الحرّية المحببة اليوم على أرذل الأعمال وعلى أسمى القيم في وقت واحد، ودرجة قيمتها رهن بمضمون قيودها ومتعلّقاتها الخمسة أعلاه.

وهل يمكن للتحرّر «من» حكمِ العقل «في» ارتكاب جريمة «بـ» أسلوب وأداة لاإنسانية «من أجل» إشباع رغبات النفس الشيطانية، أن يكون حالةً محبّذةً محمودةً للإنسان؟

لا يتّسع مجال هذا المقال لمناقشة مسهبة وافية حول مصاديق وتباينات «الحدود» و«العقبات»، لذلك نكتفي بمناقشة جدّ مختصرة ومضغوطة لحدود الحرّية مشيرين إلى بعض التباينات بين الحدود والعقبات؛ والنقاط التالية من جملة هذه التباينات:

١ - الحدّ هو الخطّ المميّز لماهية الحرّية عن ما سواها، والعقبة أو المانع ينفي وجود الحرّية.

٢ - الحدّ هو منقّح الحرّية وضمانة شمولها، والمانع هادم لأساسها.

٣ - الحدّ يحول دون إساءة استغلال الحرّية، والمانع يردع حسن استخدامها.

٤ - الحدّ خروج من باب التخصّص، والمانع إخراج من باب التخصيص.

٥ - مبادرات الفلاسفة وعلماء القانون والحقوق لتعريف الحرّية هي بحدّ ذاتها شكل من أشكال العمل على تعيين حدود للحرّية. وقد وردت ملاكات ومعايير من قبيل العقل، والقوانين الطبيعية، والقوانين الوضعية، والقانون الأخلاقي، والقانون في التعاريف أدناه:

يقول كانط: «الحرّية استقلال عن كلّ شيء ما عدا القانون الأخلاقي فقط»[1].

ويقول اسبينوزا: «الإنسان الحرّ هو الذي يعيش بموجب حكم العقل»[2].

---

(١) **تحليل جديد للحرّية**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٠ و٣١.

(٢) المصدر نفسه.



ويقول شلينغ: «ليست الحرّية سوى التعيّن المطلق لأمر غير متعيّن عن طريق قوانين الوجود الطبيعية البسيطة»[١].

ويقول باولزن: «الحرّية بالنسبة للإنسان هي حكومة الروح»[٢].

ويقول مونتسكيو: «ليست الحرّية السياسية أن يفعل كلّ شخص كلّ ما يريد، إنّما في المجتمع والدولة التي تسودها القوانين تكتسب الحرّية معنى آخر... الحرّية عبارة عن أنّ من حق الإنسان أن يفعل كلّ ما يسمح به القانون، ولا يكون مجبورًا على ما يمنعه القانون ويعتبره غير صالح. وفي هذه الحالة إذا ارتكب الإنسان أعمالًا يمنعها القانون فلن تعود ثمّة حرّية»[٣].

ويقول روسو: «الاستسلام أمام أهواء النفس هو عين العبودية، وإطاعة القانون هي الحرّية المطلقة»[٤].

لفولتير عبارة مشهورة تعدّ من روائعه الحكمية، يقول: «الحرّية محترمة عندي إلى درجة أنّني مستعدّ للتضحية بروحي من أجل أن يستطيع شخص مخالفتي بحرّية». هذه العبارة أشبه بشعار سياسي منها بكلام فلسفي متين. وليس من الواضح أنّه لو كانت مخالفة منافسه باتّجاه نقض حرّيته أو حرّية الآخرين، وإذا كان ثمنها سحق الحقوق الأساسية للبشر، والقضاء على القيم الإنسانية السامية فهل كان فولتير على استعداد للتضحية بروحه في هذا السبيل؟ إذا كان الجواب نعم يكون قد ضحّى بروحه في سبيل أحطّ الأعمال والكلمات، وإذا كان لا، إذن فللحرّية حدودها وتخومها.

والليبرالية بمعنى الانفلات وعدم الاكتراث المطلق حالة – أوّلًا – لا يمكن بلوغها والوصول إليها، فالإنسان يعيش في تلافيف الطبيعة المعقّدة. وثانيًا، هي حالة تنقض نفسها وتهدم ذاتها بذاتها لأنّها تؤدّي إلى الفوضى وتقييد الحقوق الأساسية للبشر وتهديد الحرّيات المشروعة. وثالثًا، وضع الوسيلة في موضع الهدف لن يفضي لسوى العجز عن بلوغ الهدف. ورابعًا، «الحرّية من أجل الحرّية» ينتهي بالتأكيد إلى العبثية والعدمية. وخامسًا، الأشخاص نفسهم والمجتمعات التي تنادي نظريًّا

---

(١) **تحليل جديد للحرّية**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٠ و٣١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) **روح القوانين**، ترجمة علي أكبر مهتدي (طهران: أمير كبير، ١٣٧٠)، الجزء ١، الصفحة ٣٩٢.

(٤) **العقد الاجتماعي**، الكتاب الأوّل.



بالليبرالية والتحرّر لم تلتزم عمليًا على الإطلاق باللوازم العينية كافّة لما تنادي به، ولن تلتزم بها في يوم من الأيام.

سادسًا: حدود الحرّية

مهما يكن، فالقدر المتيقّن هو أنّ حرّية أيّ فرد تتقيّد بحدود حرّية نفسه والآخرين، وليس بوسع أحد اختراق حريم حرّية الآخرين بذريعة الحرّية، فالآخر يتمتّع بحقّ الحرّية للأسباب والمسوغات نفسها التي جعلته هو حرًّا، وحسب التعبير اللافت لمونتسكيو: «الحدّ الأقصى للحرّية هو أن لا تبلغ الحرّية حدّها الأقصى»[١]. ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾[٢].

وقاعدة «لا ضرر» المنبثقة عن سنّة الرسول الأكرم[٣]، والتي تعدُّ أشمل وأوسع القواعد الحقوقية في الإسلام، وكذلك قاعدة «السلطة» وفحواها[٤] تعاضدان هذا الرأي.

كذلك لا يحقّ لأحد أن يسلب نفسه حقّ الحرّية بذريعة الحرّية، فالإنسان مفطور تكوينيًا على الحرّية ومجبر تشريعيًا على أن يعيش حرًّا، وكلّ من يحرم نفسه موهبة الحرّية يكون قد أعرض عن آدميته وإنسانيته.

«إن لم تر الملائكة الحفظة فقد تنكّرت لحرّيتكَ..

تتنكّر للحفظة وتسمّيهم قيودًا تقيّد النفسَ وتكبّلها»[٥].

الحدّ الآخر الذي يحدِّد الحرّية هو الحكم العقلي القطعي، فكون الإنسان عاقلًا يوفّر له إمكانية التمتّع بالحرّية، بل جدارة التمتّع بموهبة الحرّية، بل ضرورة ووجوب

---

(١) **روح القوانين**، الجزء ١، الصفحة ٣٩٦.

(٢) سورة **القيامة**، الآية ٣٦.

(٣) «لا ضرر ولا ضرار».

(٤) «الناس مسلّطون على أموالهم»، وإذا كان الناس مسلّطين على أموالهم كانوا مسلّطين من باب أولى على أعراضهم ونفوسهم، واعتداء الشخص على أموال الآخرين وأعراضهم ونفوسهم ينقض هذه القاعدة.

(٥) جلال الدين المولوي الرومي.



ذلك، إذ على أساس الثقة بالعقل وحرمته كان الإنسان قادرًا وجديرًا بالعيش حرًّا، والعقل إنما ينمو ويزدهر ويثمر في الأجواء الحرّة. وليس العقل مخزنًا للحقائق لكنّه ميزان الحقوق والحقائق، وعلى حدّ تعبير الحكيم أبو القاسم الفردوسي:

«العقل عينُ الروح لو أمعنتَ النظر، وليس بوسعك العيشُ بهناءٍ من دون العين.

إجعل العقلَ دستورك دومًا، وأبعِد به نفسكَ عن القبح والمهانة».

وإذا شككنا في معيارية العقل، فما سيكون معيارُ الإنسان لمعرفة الحرّية من الأسر؟ «العقلُ يصلِحُ الرويَّة»[1]. بل إنّ حدّانية الحدود الأخرى إنما تثبت بتشخيص العقل وحجّيته، «إنما يدرَكُ الخيرُ كلّه بالعقل»[2]. ومن لوازم التسليم لحكم العقل بحسنِ الحرّية، التسليم لصحة حكمه القائل بقبح الإباحية والحرّية المفرطة.

«العقل على الضدّ من الشهوة يا رجل، فلا تسمِّ ما يدفعُ إلى الشهوات عقلًا»[3].

والديمقراطية الحقيقية - وقد اعتبرها البعض أرقى ما توصّلت له الحضارة الإنسانية - هي تشارك العقول وليست تسابق الأهواء، والعلاقة بين الديمقراطية والليبرالية ليست علاقة تساوٍ وتطابق.

فالدين والقانون، والحق والعدل، حدودٌ أخرى تقيّد الحرّية؛ والمراد هنا طبعًا الدين المنزّل، والقانون المعدّل، والحق الصراح، والعدل المبرهن عليه. ولا يحقّ لكلّ من هبّ ودبّ أن يشيّد من هذه المفاهيم الأربعة مساجد ضرار في مقابل معبد الحرّية، ويصول بحراب حرمتها على حريم التحرّر.

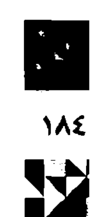
المفروض هو أنّ الدين مجموعة من القضايا والعبارات الصادقة الدالّة على الحقائق التكوينية الباعثة على الحياة، ومنظومة من التعاليم والضوابط التشريعية المنقذة، ولا صلة للخرافات الموهومة والترّهات المهينة بالدين من قريب ولا من بعيد. كما لا صلة ولا سنخية للأديان والمذاهب المحرَّفة وأشباه الأديان المزيَّفة المُضِلَّة بما أنزل اللّه.

---

(١) **ميزان الحكمة**، الجزء ٦، الصفحة ٣٩٦، نقلاً عن **الغرر**.

(٢) **بحار الأنوار**، الجزء ٧٧، الصفحة ١٥٠.

(٣) جلال الدين المولوي الرومي.



وإذا ارتبنا في كون الدين حدًّا مقيِّدًا فالأفضل أن نرتاب في كونه حقًّا، أمّا إذا آمنّا بحقيّة الدين فينبغي علينا التسليم لكونه حدًّا مقيّدًا والخضوع لحدوده وتقييداته.

الغاية القصوى والمقصد الأخير للدين هو تحقيق الحرّية الداخلية والخارجية للإنسان ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1]. وبغياب الحرّية التكوينية والتشريعية تعود الدعوة للدين والتديّن عبثًا ولغوًا من القول، والتديّن من دون الحرّية الحقوقية أمر مستحيل وباطل. فالليبرالية فهم خاص للحرّية، ولا مراء في أنّ الدين لا ينسجم معها.

وقد وجد البعضُ الدين معارضًا للحرّية، وأكّد على تقدّم الحرّية ورجحانها على الدين، ومن أجل أن لا يضيّق الدين الخناق على الحرّية، ذهب إلى ضرورة تحديد دائرة نفوذ الدين - لصالح الحرّية - وأفتى بتضييق مساحة الأحكام الدينية!

يقول هؤلاء: يعرض الدين الكلّيات والحدود الدنيا للأشياء ولا شأن له بالجزئيات؛ فتدبير شؤون المجتمع وإدارة القضايا السياسية وسواها أمورٌ عقلائية، ويكفي أن لا تتعارض هذه الأمور العقلائية مع الدين!

ثمّة حول هذه الرؤية الكثير من النقاط يمكن طرحها والتدبّر فيها؛ ومنها:

١ - ما هو البرهان العقلي أو الدليل النقلي على عقلانية هذه الأمور عقلانيةً «محضة»؟

٢ - ما هي الأدلّة العقلانية والخارجدينية أو الأدلّة النقلية والداخلدينية على الادّعاء القائل بـ «أقليّة» مواقف الدين وأحكامه، أي على أنّ مواقف الدين وأحكامه هي «الحدّ الأدنى» من المواقف والأحكام؟

٣ - في حال صحة الادّعاء فما هو ملاك «الكلّي» و«الجزئي»؟

٤ - هل «الكلّيات» محايدة، ولا تأثير لها في «الجزئيات» ولا تسري عليها؟ وهل أنّ مجالي هاتَين المقولتَين مستقلّان عن بعضهما تمامًا؟

٥ - إذا كانت هناك مساحة للتعامل والتعاطي بين هاتَين المقولتَين، فهل

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٧.



الكلّيات هي المنفعلة إزاء الجزئيات أم العكس؟ وفي كلا الحالتَين إمّا أن يبتلى الدين بآفة الأهواء، أو تعلو أغبرةُ تدخّلِ الدين صروحَ الحرّية المفترضة.

٦ - إذا كانت «الكليات المفترضة» من سنخ «الكلّيات الأبدية البقاء» كفكرة: «العدل الحسن» و«الظلم قبيح» وما إلى ذلك، فما الفرق بين أن ننسب هذه الكلّيات للدين أو لمصدر آخر؟ وربّما سيكون دور الدين في هذه الحالة دورًا إرشاديًا فحسب.

٧ - ماذا نفعل إزاء الأدلّة النقلية الصريحة التي لا تقبل الإنكار أو التأويل لصالح «أكثرية» وشمولية الأحكام الدينية؟

٨ - ماذا سيكون موقفنا من الجزئيات الهائلة العدد المذكورة في النصوص الدينية؟

٩ - هل الدين هو الآفة الوحيدة التي تعاني منها الحرّية ويجب التفكير في معالجتها والقضاء عليها؟ وماذا سنفعل بعد ذلك للعقل والعرف والمجتمع والقانون وللكثير من الموانع والعقبات والضرورات الداخلية والخارجية المنتشرة في الوجود والطبيعة؟ أفلا تضيّق هذه الأمور الخناق على الحرّية؟

هذا الاقتراح ذاته يعني الإذعان بتنافي الدين والحرّية، وهذه الفكرة بدورها قائمة على فكرة التعارض بين العقل والوحي! وإذا صحّت الأفكار التمهيدية لهذه الفكرة ومقدّماتها وكانت حدود الدين هشّةً إلى هذه الدرجة، فلماذا لا نستخدم وصفة العلمانية المعجزة من أجل فكّ أغلال الدين عن الحرّية بالمرّة وإطلاق سراحها تمامًا من قيود الشرع، فننفي الدين إلى أرض العزلة إلى الأبد؟

ولقد مرَّ بنا أنّ النزعة للقانون والعيش في ظلّ القوانين من جبلّة الإنسان وأمرٌ يقوِّم المجتمع الإنساني، فقوام المجتمع وقيمته رهن بدرجة خضوعه للقانون، وإقصاء عنصر القانون عن حياة البشر - حتّى لو تمَّ ذلك تحت طائلة الحرّية - بمثابة مسخ المجتمع إلى غابة، فالمجتمع بلا قانون غابة بلا فانوس، ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[1].

الحرّية مفهوم عزيز لأنّه أرضية الوصول إلى الحقّ واكتشاف الحقيقة، فنيل الحقائق كما هي غير متاح من دون الارتقاء على سلّم الحرّية. وجوهرة الحقيقة تُنالُ

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٩٠، وسورة **المائدة**، الآية ٨٧.



دومًا عبر البحث والسعي الحرّ في الآفاق والتطاليل الناجمة عن امتزاج الحقّ بالباطل، إلّا أنّ اكتشاف أيّ حقّ سيكون متاحًا بفضل أضواء حقّ آخر. فالحقّ الجديد يخرج من الحقّ القديم، لذلك لا يمكن توقّع أن تتصاعد وتتأجّج مشاعل الحقّ الجديد في المناخات التي تنطفئ فيها مشاعل الحقّ القديم بسياط التحلّل المجنونة العمياء، وتغوصُ فيها الآفاقُ كلَّ لحظة في مزيد من الظلمات.

لا تنبتُ زهور الحقّ في بيداء يُنحرُ فيها الحقُّ ولا في صحراء يعتّم فيها على الحقّ. أوليس الحقّ ممّا يولد عن الحقّ وليس عن الباطل؟ وإشاعة الباطل الواضح العلني تختلف عن ترويج الأخطاء المنهجية، والحرّية إنما هي لإحقاق الحقّ وليس لإنكاره، ومن أجل فضح الباطل وليس لإشاعته. فأيّ عاقل يستسيغ إنكار الحقّ الفعلي الحالي - بأيّة ذريعة كان ذلك - على أمل الوصول إلى حقّ كامن؟! وإذا أُنكِر الحقّ باسم الحرّية فما الشيء القيّم الثمين الذي سيحِلُّ محلّه؟ ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾[1].

ليست الحرّية عدوًا للحقّ، إنما هي تنشد الحقّ وتطلبه وتفكّر فيه. والحقّ نصير للحرّية، أمّا الباطل فقاتل للحرّية نصيرٌ للرقّ. فالحرّية من أهمّ الحقوق ومن أهمّ الحقائق في الوقت نفسه، ولكن يجب أن لا تُنحر سائرُ الحقائق بسيف حقيقةٍ منها.

كلّ حقيقة تؤسّس للحقائق الأخرى ولا تهدمها، وإلّا لوجب الشكّ في كونها حقيقةً، فالحقيقة لا تنقض نفسها. الحرّية إذا كانت حرّيةً فهي حقّ ومتناغمة مع الحقّ، وإذا لم تتناغم مع الحقّ فهي إذن باطل، وبالتالي فهي ليست حرّية بل تحلّل.

وبخصوص العدالة قيل إنّ العدل هو «وضع الشيء في موضعه وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه»[2]. فوضع الحرّية في مرتبة العزّة الرفيعة ومنزلة العظمة الجليلة هو عين العدل، ومنح الحرّية لكلّ الذين يتمتّعون بالمصدر التكويني للحرّية من أتمّ مصاديق العدالة.. «إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه».

مع أنّ الحرّية أحد أضخم الحقوق لكنّ العدل يحتوي ويتضمّن الحقوق كلّها. وفي العدل تستوفى الحقوق جميعها ومنها الحرّية، وتحرز الحقائق كافّة ومنها الحرّية.

---

(١) سورة **يونس**، الآية ٣٢.

(٢) رويت مثل هذه المضامين عن الإمام علي عَلَيهِالسَّلَامُ في **نهج البلاغة**.



وإذا أُنكِرت الحرّية ماتت العدالة في مناخ القمع والعسف، ﴿وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً﴾[١]. وإذا انتُهِك حريم العدالة خُرِقَ أيضًا حريم الحرّية. الحرّية جزءٌ من العدل ومصداق للعدل، وإذا قيّدَ العدلَ - الكلَّ والكلّيَّ - فعلٌ أو نهجٌ فقد غُيِّبت الحرّية بلا شك، فالجزء والجزئي لا يتعارضان مع الكلّ والكلّي بأيّة حال من الأحوال.

كل من يضيق فؤادهُ بالعدل - الذي لم يخلق خالقُ الوجود فضاءً بسعته ورحابته - فسوف يضيق صدرهُ بالظلم والجور أضعافًا مضاعفة، «إنّ في العدل سِعةً ومن ضاقَ عليه العدل فالجور عليه أضيق»[٢]. ومن شعر في مملكة العدالة بالضيق والعتمة فهو من طلّاب الجور وأعداء العدل، وستكون الحرّية بلا شك أوّل حقيقةٍ تظلم وحقٍّ يدان في مسلخ فؤاده ويده.

وأخيرًا

ثمّة بين العقل والدين، والعدل والحقّ، والحرّية والقانون، أواصر وقرابة لا انفصام لها. فحكم العقل وحكم الشرع متلازمان، وهما مصدران لاكتشاف الحقّ وأساسان للقانون، والعدل غايةُ العقل والشرع والقانون، والحرّية مدينة للعقل ورهينة للعدل ومصداق للحقّ ومضمار للحقيقة، فالمأمون هو القانون، والمقصد هو الدين. ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَـٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٣].

(١) سورة **الأنفال**، الآية ٢٥.

(٢) **بحار الأنوار**، الجزء ٤١، الصفحة ١١٦.

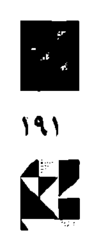
(٣) سورة **القصص**، الآية ٨٣.



الفصل العاشر

دور الأفكار والثقافة الدينية في التنمية(*)

(*) دراسة عرضت على مؤتمر «الفقر والعدالة» الذي أقيم في طهران عام ١٩٩٧م بالتعاون بين مركز الدراسات الإسلامية - المسيحية في جامعة بيرمنگهام ببريطانيا، ومركز الحوار بين الأديان في إيران.



قبل الخوض في شرح ما نروم طرحه وادّعاءه في هذه الدراسة أرى من اللازم الإلماح إلى نقاط عدّة:

أوّلا: لا سبيل إلى إنكار دور الثقافة في توجيه ممارسات الإنسان وميوله وتنظيم العلاقات الإنسانية؛ فالثقافة بمثابة الروح في جسد الممارسات والسلوكيات البشرية الفردية والاجتماعية، فهي المسيطرة على هذه الممارسات، والطرف الذي يحضّ الإنسان دومًا على أفعاله أو يصدّه عن بعض الممارسات والأفعال؛ وكما أنّ فقدان الروح يساوي موت الإنسان فإنّ فقدان الثقافة يعادل موت المجتمع البشري. واجتماع مجموعة من أفراد بني البشر في منطقة معيّنة يعني بالضرورة انبثاق ثقافة بينهم، أي إنّ الأمرَين متلازمان لا يفصل بينهما أيّ فاصل.

الثقافة خليط من عناصر مختلفة، والدين هو المكوِّن الرئيس بل العنصر المقوّم وأحيانًا الموجِد للثقافة. فالأفكار والقضايا والتعاليم الدينية - شئنا أم أبَينا، وسواء كان ذلك بشكل ظاهر مباشر أم غير ظاهر - لها تأثيراتها العميقة المذهلة على ميول الجميع وممارساتهم بما في ذلك حتّى الملاحدة. وقد صرّح الفلاسفة ومؤرّخو الحضارة وفلاسفة التاريخ في مؤلّفاتهم بدور الأديان ونصيبها الوافر في تكوين الحضارات والتحوّلات التاريخية الكبرى[1].

ثانيًا: لا ريب في أنّ الأديان لا تنسجم كلّها مع التنمية، ولا كلّ نموذج من نماذج

---

(١) لمزيد من المعلومات راجع **قصّة الحضارة** لويل ديورانت.





التنمية يتلاءم مع الدين. فالدين الذي يرى تعارض الدنيا والآخرة، ويعتقد بتنافي العلم والدين والوحي والعقل، لا يسعه التأقلم والانسجام مع أيّ شكل من أشكال التنمية.

الدين الذي يدعو البشر دعوات شاملة للخرافة، ومقارعة العلوم، والأساطير، ومجافاة العقل، وتحمّل الرياضات الجسمية ولبس الصوف والأسمال، والعزلة والرهبنة، والركون إلى الراحة والسكون، والتهرّب من المسؤوليات، والخضوع للاستبداد والجور، فهذا الدين يعدّ من عقبات التحضّر وأعدائه. كما أنّ التنمية التي تدعو الإنسان للتمرّد التام على التعاليم الإلهية لا يمكنها التناغم والاتّساق مع أيّ دين من الأديان.

التنمية التي تعمل على إقصاء تام للعدالة والمساواة والمواساة، وتجيز بطريقة ميكافيلية كلَّ شيء في سبيل إصابة الحدّ الأقصى من الملذّات والتمتّع بالشهوات واكتناز الثروات، وتجرّ الإنسان إلى الاغتراب عن ذاته، وتنزل به إلى مستوى الحيوانات، لا يمكنها على الإطلاق الانسجام مع الدين الذي يصرّ على كرامة الإنسان الذاتية وكماله الاكتسابي.

مرادنا من الدين في هذه الصفحات هو دين الإسلام، وهو الدين المعتدل المقبول عقليًا، والجامع، وذو النزعة الاجتماعية، ومرادنا من التنمية ليس مجرّد النموّ الاقتصادي، والعبور من التراث إلى الحداثة، أو حتى تجديد المؤسسات الاجتماعية وتغييرها، إنما نريد بالتنمية التمتّع الثابت والمتصاعد لجميع أفراد البشر بالإمكانيات والمعيشة العزيزة وإقامة علاقات حرّة شريفة نابعة من الإرادة والمحفّزات الإنسانية، والحقوق والحدود الإلهية... تنمية لا يعتبر فيها الإنسان أداةً ووسيلة، ولا ينحر رفاهيته على صخرة حبّه للرفاه، ولا تُضمن ملذّات فئة على حساب فئة أخرى تعاني الألم والمرارة. ومرادنا هو التنمية الشاملة المتوازنة.

ومن البديهي أنّنا لا ندّعي أنّ الدين هو السبب الوحيد للتنمية، وأنّ التنمية غير ممكنة إلّا بالدين، أو حتّى أنّ رسالة الدين هي تأمين التنمية وتحقيقها. إنما نعتقد أنّ بوسع الإسلام أن يكون محفّزًا على التنمية وبانيًا للحضارة. وقد قال ماكس فيبر:

«أعتقد أنّ طلب الثروة والبحث عن المنفعة ’ولكم أن تضيفوا: الحصول على أكبر قدر من الملذّات‘.. ليست له بحدّ ذاته أيّة صلة بالرأسمالية ’ولكم أن تقولوا:



بالتنمية'. ومثل هذا التعطّش للثروة يمكن أن يلاحظ حتى عند الخدم، أو الأطباء، أو الحوذيين، أو الفنّانين، أو البغايا، أو الموظفين الفاسدين، أو الجنود، أو اللصوص، أو مقاتلي الحروب الصليبية، أو المقامرين، أو الشحّاذين، أو.... فالحرص اللامتناهي على اكتساب الثروة 'والربح واللذّة' ليس هو والرأسمالية 'وقلنا إنّها هنا: التنمية' بالشيء الواحد»[1].

ثالثًا: من أجل معالجة التحدّيات المعاصرة حول الدين والتنمية، وتوظيف القضايا والعبارات والتعاليم الدينية باتّجاه صياغة وعرض نموذج للتنمية المتوازنة والمتلائمة مع الدين، لا بدّ من معرفة جادة للآفات وطريقة علاجها علميًا ونظريًا في مجالَين ضروريَّين لا مندوحة منهما:

١- مجال الأدبيات الدينية.

٢- مجال الأدبيات الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

وما يتسنّى ذكره على نحو السرعة في مجال معرفة آفات الأدبيات الدينية هو:

١ - سوء نوايا أرباب السلطة، وسوء فهم وسوء تفسير أصحاب الشريعة، وسوء فهم وسوء تفهّم عموم الناس، عوامل تؤدّي على مستوى بعض القضايا والتعاليم والقيم الدينية إلى اختلاط الأذواق والرغبات الشخصية والمحلّية بالمعرفة الدينية أو حتى حلول الأولى محلّ الثانية. ومن الضروري في البحوث الدينية المعاصرة دراسة الأعراض والتبعات المزمنة لهذه التحريفات والتصرّفات وإعادة دراسة المفاهيم الدينية وتشذيب الديني من غير الديني.

٢ - عانت دعاوى «إحياء الفكر الديني» في القرون الأخيرة في العالم وإيران بشدّة من آفات الإفراط والتفريط، إذ لا يمكن تجاهل الآفات والانحرافات التي أصابت التيارات التي ادّعت الإصلاح الديني، من دون أن نتغيّا التقليل من قيمة حركات الإصلاح الديني ونقاط قوّتها ومواطنها الإيجابية؛ وقد أصيب دعاة الإحياء

---

(١) ماكس فيبر، «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، ترجمة عبد الكريم رشيديان وپريسا منوچهري كاشاني (طهران: انتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الأولى ١٣٧٣)، المقدّمة، الصفحة ٢٥.



وتيّاراته بنحو من الأنحاء بآفات وسلبيات من قبيل:

١/٢ - تجميل الدين: جنح بعض دعاة إحياء الفكر الديني وبدافع عرض الدين بشكل جميل مقبول عصريًا، وتقديم تفسير للدين وصورة له مستساغة عصريًا، جنحوا إلى تجميل الدين أو خلطه بغير الديني، وبثّ مضامين غير دينية في جسد الدين. وقد أفضى هذا الأسلوب إلى تحريف الدين وبثّ البدع فيه وجعله مقولةً متغيّرةً عائمة.

٢/٢ - تهذيب الدين: ظهرت دعاوى الإصلاح الديني أحيانًا، وتحت طائلة تهذيب الدين وتشذيبه من الخرافات والإضافات، على شكل حذف وإنكار بعض الدساتير والقيم الدينية التي تصوّر البعض أنّها غير مقبولة في الثقافة المعاصرة. وهذا منحى أدّى عمليًا إلى التمييز في أجزاء الإيمان، وتفكيك الدين، والتمثيل بجسد الشريعة.

٣/٢ - إقصاء الدين: تصوّر البعض أنّ الدين يتعارض مع الدنيا، فعمدوا إلى تضييق حدود الدين لصالح الدنيا، وافتراض التعاليم الدينية «أقلية» أو غير شاملة، وغلّبوا العرف على الشرع. وهذا الأسلوب أيضًا أدّى عن قصد أو عن غير قصد إلى عزل الدين وتهميش الشريعة. وظهور العلمانية هو النتيجة الحتمية لهذا المنحى.

نعتقد أنّه لا بدّ لمعرفة الدين بصورة صحيحة من مراجعة النصوص الدينية، ففرض الأذواق والميول الخارجدينية على الدين أكبر آفات معرفة الدين في عصرنا الحاضر.

أمّا بالنسبة للنقاط الجديرة بالذكر فيما يتّصل بمعرفة آفات الأدبيات الاجتماعية المعاصرة فيجب القول إنّ الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة تعاني من سلبيات وآفات عديدة تحجب الفهم والتفهيم والتفهّم، وتمنع القبول والرفض الشفّاف للخطابات الجديدة، ومن هذه الآفات:

١- عدم تنقيح تعاريف المصطلحات الاجتماعية السياسية الحديثة، ووجود الكثير من الغموض في مجال عرض النماذج المحبّذة والممكنة للمفاهيم والمقولات الاجتماعية والسياسية المعاصرة من قبيل «التنمية»، و«الحرّية»، و«الديمقراطية»، و«المجتمع المدني». فليس من الواضح ما هو نموذج التنمية أو الديمقراطية أو





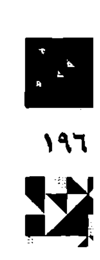
المجتمع المدني الذي يدور حوله النقاش، وما هو النموذج المرفوض وما هو النموذج المقبول؟ وما هو نموذج التنمية والديمقراطية غير المنسجم مع الثقافة الوطنية والفكر الديني في البلاد، وما هو النموذج المنسجم؟

٢ - الخلط بين العناصر الإيديولوجية والمبدئية - كالليبرالية - والعناصر الأداتية والمنهجية للنظريات والنظم الاجتماعية الجديدة - كالديمقراطية -، وبالتالي الرفض البسيط والدفعي للأفكار الحديثة كلّها ونماذجها وأمثلتها الممكنة.

٣ - الغفلة عن السوابق والأرضيات التاريخية لتحدّيات الشريعة والسياسة، والدين والعلم، والعقل والوحي، التي ظهرت وتكوّنت في العالم الغربي، وافتراض تساوي الأفكار والثقافات في جميع الأديان والأمصار والأقاليم، وبالتالي إصدار أحكام متماثلة وواحدة بشأن العلاقة بين مفاهيم ومكتسبات الحداثة وبين الأديان والثقافات المختلفة.

٤ - افتراض المذاهب والنظريات الاجتماعية والسياسية الحديثة فوق التشكيك والنقاش، وعدم الاجتراء على جرحها وتعديلها.

رابعًا: للقضايا والتعاليم الدينية في الميادين المختلفة علاقاتها مع فكرة التنمية، لذلك ينبغي دراسة تعارضها أو تلاؤمها في تلك الميادين، ومنها: علم المعرفة، علم الوجود، علم الإنسان، الأخلاق، الحقوق، السياسة، الاقتصاد، الإدارة، التربية والتعليم. وهذه كلّها ميادين وحقول يمكنها أن تعدّ من زاوية «العلاقة بين الدين والتنمية» مجالاتٍ جادّة وواسعة للبحث، بيد أنّ هذا الفصل لا يتّسع لدراسة تفصيلية في هذه المجالات، إنما سنسلّط الأضواء في هذه السطور وبشكل موجز على تأثير القضايا والتعاليم الدينية عن طريق تقديم نماذج عدّة من مصداق معيّن للدين هو الدين الإسلامي. كما أنّنا نركّز في بحثنا هذا على التنمية الاقتصادية الناتجة عن السلوك الثقافي لأفراد المجتمع. ويمكن لهذا البحث أن يصنّف على مجال «البحوث الدينية الداخلية» و«البحث عن عملانية التديّن»، لذلك سنعتمد في بيان ادّعاء البحث اعتمادًا أساسيًا على الآيات القرآنية وروايات أولياء الدين الإسلامي السماوي. وأؤكّد: لا حاجة إطلاقًا لـ«الإصلاح الديني» من أجل زيادة درجة كفاءة الإسلام في عملية التنمية المتوازنة، إنما يكفي «إصلاح التديّن» عن طريق إعادة قراءة النصوص الدينية وإعادة دراسة التعاليم الإسلامية، ومطابقة سلوك المؤمنين للدين الحقّ.




يتكوّن الإسلام عمومًا من ثلاثة أقسام:

١- القضايا المعرفية، والأنطولوجية، والطبيعية.

٢- التعاليم والأوامر والنواهي الأفعالية.

٣- القيم والتعاليم الأخلاقية.

ثمّة عناصر عديدة في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة للفكر الإسلامي يفضي الإيمان والالتزام بها إلى ظهور عقلانية بوسعها الأخذ بيد الإنسان إلى تحسين ظروف حياته الدنيوية. وسنكتفي في هذه الدراسة بذكر ثلاثة نماذج من تلك القضايا والتعاليم:

أ- العلاقة بين العقل والعلم والدين

١ - يرى الإمام علي بن أبي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ - وكلامه مستلهم من كلام الوحي وحجّة على المسلمين - أنّ رسالة الأنبياء الإلهيين إثارة كنوز العقل وتثميرها لدى الإنسان. وفي القرآن الكريم ما يربو على ٣٠٠ آية تدعو الإنسان وتأمره بصراحة بالتفكّر والتعقّل[١]. إنّ معرفة كلّيات أصول الدين من واجبات العقل البشري حسب الرؤية الإسلامية؛ والوحي يحكم بأنّ العقل حجّة، ولا بدّ لأيّ ادّعاء ديني أن يعضّد بالأدلّة العقلية المناسبة. والقرآن الكريم يصرّح: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَـٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[٢]. ويقول أيضًا: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ..﴾[٣].

ويثني القرآن على الذين يستمعون إلى العقائد والآراء المتنوّعة ويختارون من بين النظريات أحسنها وأفضلها ويسمّيهم العقلاء والمهديّين من قبل اللّه تعالى[٤].

---

(١) يقدّم الحكيم البارز المعاصر العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (قدّس الله نفسه الزكية) في تفسيره القيّم **الميزان**، الجزء ٥، الصفحات ٢٥٤ إلى ٢٧١، بحثًا مستفيضًا حول العلاقة بين الدين والعقل، ونقد إحدى عشرة نظرية وشبهة في هذا المضمار، لذا نحيل القارئ إلى هذا البحث.

(٢) سورة آل **عمران**، الآية ١٧٤.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٣٠.

(٤) سورة **الزمر**، الآية ١٨.



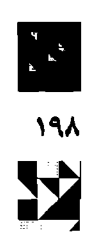
ولقد أقام القرآن البراهين العقلية مرارًا لإثبات التوحيد. فنراه يقول مثلًا: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1]. وبما أنّ العالم قائم غير فاسد في الوقت الحاضر فلا بدّ أنّ اللّه واحد. كما نراه يطالب الذين يعتقدون بإله آخر بالبرهان فيقول: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ﴾[2]، وحتى التعاليم الدستورية من أوامر ونواهٍ يذكرها القرآن الكريم مرفقة بأدلّتها وأسبابها وملاكاتها؛ ومثال ذلك الآية ٤٥ من سورة **العنكبوت** حيث يقول: ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾؛ أو الآية ١٨٣ من سورة **البقرة**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

ولم يذمّ الإسلام شيئًا كما ذمّ عدم التعقّل والتقليد الأعمى؛ ففي الآية ١٧٠ من سورة **البقرة**: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾. وفي الآيتين ٦٦ و٧٦ من سورة **الأنبياء** يقول تعالى عن لسان النبي إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. وكثيرًا ما يقول القرآن بعد الإشارة إلى القضايا والتعاليم الدينية ما معناه: كذلك يبيّن اللّه لكم الآيات لعلّكم تتفكّرون. ومثال ذلك الآيات ٧٢ و٢١٩ و٢٤٢ و٢٦٦ من سورة **البقرة**، والآية ١٥١ من سورة **الأنعام**، والآية ٢ من سورة **يوسف**، والآية ٢١ من سورة **الحشر**، والآية ٤٤ من سورة **النحل**، والآية ٦١ من سورة **النور**، والآية ١٧ من سورة **الحديد**. ويقول في الآية ١٠٨ من سورة يوسف: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

٢ - ليس العقل في الثقافة الإسلامية منافسًا للنقل (الوحي)، فللعقل بدوره رسالة نبوية، والكتاب والحكمة عِدلا بعضهما، والوحي والعقل مصدران متوازيان لتلقّي الدين. يقول إمام الشيعة السماوي السابع موسى بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إن للّه على الناس حجّتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة. فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة،

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ٢٢.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١١١؛ سورة **الأنبياء**، الآية ٢٤؛ سورة **النمل**، الآية ٦٤.



وأمّا الباطنة فالعقول»[١]، وما يتوصّل إليه العقل السليم يعدُّ جزءًا من الدين، ومن وجهة نظر القرآن الكريم فإنّ من يخرج عن تعاليم اللّه أو العقل كان مصيره النار، ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[٢]. وترتفع الحجّية النبوية للعقل في الثقافة الدينية الإسلامية إلى درجة أنّه تمّ في الحقوق الإسلامية تأسيس مبدأ يقول: «ما حكم به العقل حكم به الشرع» وهو مبدأ عرف باسم قاعدة الملازمة[٣].

٢ - الوجود فعل اللّه، والوحي قول اللّه النامّ عن فعل مشيئته، والعلم - الحقيقي - ينمّ بدوره عن فعله تعالى، ولا يمكن للوحي والعلم أن لا ينسجمان، وإلّا لم يكونا وحيًا وعلمًا؛ ولم يذكر في النصوص الإسلامية شيء بالإجلال والتعظيم كالعلم. والعلم كالعقل رُفِع إلى مستوى الوحي، وقال اللّه لرسوله في القرآن: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُواْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ أَمۡ لَهُمۡ شِرۡكٞ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِۖ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[٤]. والفارق الرئيس بين الإنسان وسائر الكائنات الحيّة هو العقل والعلم، وإذا فقد الإنسان العقل أو العلم أو لم يستخدمهما فسيهبط إلى ما دون الحيوانات، ومثل هؤلاء البشر الذين هم في الحقيقة أشباه بشر يستحقّون الجحيم. وقد قال تعالى في الآية ١٧٩ من سورة **الأعراف**: ﴿وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾. وفي بداية الخلقة فضّل اللّه الإنسان على المخلوقات كلّها بما في ذلك الملائكة بالعلم؛ وثمّة في القرآن وشائج وطيدة بين العلم والإيمان: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾[٥]، و﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[٦].

ينتقد القرآن الكريم نزعات الظن والركون إلى الظن بشدّة: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ

---

(١) الكليني، **أصول الكافي**، الجزء ١، الصفحة ١٦.
(٢) سورة **الملك**، الآية ٤.
(٣) راجع لائحة استخدامات العقل في الدين والبحوث الدينية في الهامش رقم (٣) من فصل «الديمقراطية القدسية» من هذا الكتاب.
(٤) سورة **الأحقاف**، الآية ٤.
(٥) سورة **فاطر**، الآية ٢٨.
(٦) سورة **آل عمران**، الآية ٧.



لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ﴾[١] و﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ﴾[٢]، ويوصي الكتاب الإلهي الناس في آيات عديدة منه بالاعتماد على الحواس والدراسة التجريبية للطبيعة واستخدام منهج المشاهدة حتى في الدراسات التاريخية والاجتماعية والتربوية والنفسية، ومثال ذلك الآية ٤٦ من سورة **الحج**، والآية ٢٠ من سورة **العنكبوت**، والآية ١٠٩ من سورة **يوسف**، والآية ٩ من سورة **الروم**، والآية ١٠ من سورة **محمّد**، والآية ١١ من سورة **الأنعام**، وغيرها.

ومن البديهي أنّ العقل والعلم هما الوسيلتان الأصيلتان للتقدّم والتنمية، وكما رأينا فإنّ الفكر والثقافة الإسلاميّين يقرران علاقةً وثيقةً لا انفصام لها بين العقل والوحي والعلم، ولا مراء أنّ بوسع الإنسان تنظيم حياته الدنيوية باستخدام العقل وتحصيل العلم، والتقدّم بها إلى الأمام ورفع مستواها.

ب - منـزلة الإنسان ورسالته

١ - وجود الإنسان مركّب من وجهَين هما الفطرة والطبيعة، والصفات المتعالية كطلب الحقيقة والكمال تنبع من الفطرة، والميول والأفعال المادّية والحيوانية تنتج عن طبيعة الإنسان. الإنسان الكامل هو الذي يوجِد تعادلًا وتوازنًا بين وجهَي وجوده، وينتفع من المواهب الإلهية، ويسير في سبيل إدراك الحقائق واكتساب الكمالات.

وخلافًا للوجوديّين، لا يرى الإسلام الإنسانَ فاقدًا للذات، ولا هو كالذاتيّين المتشائمين يرى أنّ الإنسان ذئب على الإنسان. يقرّر الإسلام للإنسان كرامةً ذاتيةً ويعتقد أنّه ذو قابلية للرقي والتكامل إلى حدود التشبّه بالله. والحرّية حقّ للإنسان، والوعي والمعرفة شأنه، وعمارة الدنيا - وليس النزعة الدنيوية - عن طريق معرفة قوى الطبيعة وتسخيرها رسالته.

الإنسان أرفع مكانةً من الجماد والنبات والحيوان بمقتضى «كرامته الذاتية»، ويمكنه الارتفاع والتفوّق حتى على الملائكة بفضل «كماله الاكتسابي». إنّه صاحب عقل وعلم وإرادة، لذا فهو مسؤول وحرّ، وبوسعه بل يجب عليه أن يحرّر نفسه

---

(١) سورة **الإسراء**، الآية ٣٦.

(٢) سورة **النجم**، الآية ٢٨.



وينمّيها، ويعمِّر العالم ويبنيه.

مع أنّ التنمية في عصرنا حصيلة الأنانية وحبّ الربح ونزعة اللذّة لدى الإنسان، واعتبارِ البشر ذرّات صغيرة، لكن بمستطاع الإسلام عن طريق تنمية هويّة الإنسان وميوله، وتغييرها من الفردانية والأنانية والشعور بالتباين عن بقية البشر والطبيعة، إلى النزعة الإنسانية وحبّ النوع وبني الجلدة، والتفكير في الآخرين والتعاون مع البشرية والطبيعة، بمستطاعه توفير محفّزات أكثر كفاءة من الدوافع الحالية للإنسان يمكنها تغيير المعرفة والمعيشة والارتقاء بمستوى الحياة.

وفيما يلي نشير إلى بعض الشواهد والأدلّة القرآنية على الادّعاءات أعلاه:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[1].

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2].

﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغْلَٰلًا وَسَعِيرًا ﴿٤﴾ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾[3].

---

(١) سورة **البقرة**، الآيات ٣٠ إلى ٣٣.

(٢) سورة **النحل**، الآية ٧٨.

(٣) سورة **الإنسان**، الآيات ١ إلى٥.



﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ﴾(١).

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(٢).

﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾(٣).

﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾(٤).

﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۝٣٨ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾(٥).

﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(٦).

ج - العلاقة بين المادّة والمعنى والدنيا والعقبى

ذكرتُ في موضع آخر أنّ الإفراط والتفريط أكبر وأخطر آفات المعرفة والمعيشة، وعلاج الأزمات المعرفية والعلمية والأخلاقية والسلوكية لدى الإنسان هو العودة إلى الاعتدال.

العقلانية المفرطة، والحسّية المفرطة، والشهودية المفرطة، وحتى الاكتفاء المطلق بالوحي - بمعنى النزعة النقلية المفرطة - هي آفات المعرفة والعلم. وعلى الإنسان مراعاة نصيب كلّ من العقل، والشهود، والإشراق، والوحي في منظومة عوامله وأدواته المعرفية واكتسابه للعلم.

أمّا آفة المعيشة فهي الاعتقاد بالتضاد بين المادّة والمعنى، والتنافي بين الدنيا والعقبى، وتقديم إحداهما على الأخرى. فمن دون المعنى لا تكتسب المادّةُ الروحَ،

---

(١) سورة **القيامة**، الآية ٥.
(٢) سورة **الرعد**، الآية ١١.
(٣) سورة **المائدة**، الآية ٢.
(٤) سورة **الطور**، الآية ٢١.
(٥) سورة **النجم**، الآيتان ٣٨ و٣٩.
(٦) سورة **هود**، الآية ٦١.



ومن دون المادّة لا يحصل المعنى، ومن دون العقبى لا يكون للدنيا روح، ومن دون الدنيا لا تكتمل العقبى: «ليس منّا من ترك دنياه لدينه، أو ترك دينه لدنياه»[١].

قلنا إنّ الإنسان في الفكر الإسلامي له طبيعة وفطرة، والغرائز هي إفرازات طبيعة الإنسان، وطلب الحقيقة والكمال ثمار فطرته، والنظام الأجدر بتدبير حياة الإنسان هو الأقدر على التأمين المتوازن لاحتياجات كلا الوجهَين في وجود البشر.

الدنيا والعقبى في الفكر الإسلامي ليستا غير منفصلتَين وحسب، بل مترتّبتان على بعضهما، والكمال النهائي والسعادة الأبدية للإنسان يمرّان عبر حياته الدنيوية. الإنسان والطبيعة في سير وصيرورة دائمية، والدنيا والآخرة بمثابة مرحلتَين من مراحل هذه المسيرة، وينبغي جلاء الجوهر البشري في أتون الحياة المادّية والمعنوية ليبلغ الكمال ويظهر جلاؤه وتألّقه وأصالته. مع أنّ المادة مقدّمة للمعنى لكنّها مقدّمة واجبة لا يظهر ذو المقدمة من دونها، «بالدنيا تحرز الآخرة»[٢]. والمعاد والمعاش منوطان ببعضهما، «من لا معاش له لا معاد له». والفقر هو الجار المباشر للكفر، «كاد الفقر أن يكون كفرًا».

قال رسول الإسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذات يوم: «اللهم إنّي أعوذ بك من الكفر والفقر»، فقال له رجل متعجّبًا: وهل هما سيّان؟ فقال: «نعم»، والقرآن يقول: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةٗ مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ﴾[٣].

الحياة الدنيوية العزيزة دليل على حياة أخروية عزيزة، وعلى المؤمن أن يعيش عزيزًا شامخًا، ولنستمع للإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول لولده إنّ الفقير يعدّ حقيرًا ولا يُستمع قوله ولا تعرف منزلته، والمسكين حتى لو صدق ظنّوه كاذبًا، وإذا كان زاهدًا عدّوه جاهلًا، ومن ابتلي بالفقر ابتلي بأربع خصال: ضعف في يقين، ونقص في عقل، وعجز في دين، وقلّة في حياء، فأعوذ بالله من الفقر.

والقرآن الكريم يقيم علاقة عليّة بين الإيمان وسعة العيش وبركته، فيقول: ﴿وَلَوۡ

---

(١) العلاّمة المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٧٨، الصفحة ٣٢١.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٧٣، الصفحة ١٢٧.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٨.



أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[١].

ويلوم القرآن الذين يعزفون عن التمتّع بالمواهب الإلهية ملامةً شديدة، ويعلن رابطةً وثيقةً بين التمتّع بالنعم الدنيوية والتنعّم في الآخرة فيقول: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[٢].

والغاية من خلقة الأنعام هي انتفاع البشر منها ومن نتاجاتها مذكّرًا باللحظات والمناظر الرائعة الجميلة لسلطة الإنسان على الحيوان: ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۖ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ ۝ وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ﴾[٣].

وفي آيات عديدة، منها الآيتان ٣٢ و٣٣ من سورة إبراهيم، والآية ١٢ من سورة **النحل**، والآيات ٣٦ و٣٧ و٦٥ من سورة **الحج**، والآية ٢٠ من سورة **لقمان**، والآيتان ١٢ و١٣ من سورة **الجاثية**، يؤكّد القرآن الكريم أنّ الأجرام والكرات السماوية والبحار وكلّ ما في الأرض والسماوات مسخّر لانتفاع الإنسان.

والزهد على نوعَين: إيجابي وسلبي. والقناعة والإمساك في الإنتاج زهد سلبي مذموم، والتعفّف والإقتار في استهلاك المصادر والبضائع زهد إيجابي ممدوح. يقول رسول الإسلام الكريم: «إنّ اللّه تبارك وتعالى لم يكتب علينا الرهبانية إنما رهبانية أمّتي الجهاد في سبيل اللّه». لا التهرّب من الدنيا محبّذ في الإسلام، ولا اللهاث وراء الدنيا، والإنسان في الإسلام يحمل رسالة عمارة الأرض وبنائها. والمال سبب في تقويم حياة الإنسان: ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا﴾[٤].

الكسل والتقاعس والاتّكالية أحوال ذميمة وذنوب: «إني أجدني أمقت الرجل معتذر المكاسب، فيستلقي على قفاه ويقول: اللهم ارزقني»؛ وفي المقابل فإنّ العمل والسعي من أجل الحياة والمعاش أمور مقدّسة وعبادة: «الكادّ لعياله كالمجاهد في سبيل اللّه». أيّ عمل مادّي دنيوي يتحوّل بإكسير النيّة الخيّرة إلى فعل معنوي

---

(١) سورة **الزخرف**، الآية ٩٦.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ٣٢.
(٣) سورة **النحل**، الآيتان ٥ و٦.
(٤) سورة **النساء**، الآية ٥.



ملكوتي، «إنّما الأعمال بالنيات».

ثمّ إنّ إحلال دواعٍ ومحفّزات رفيعة سامية كحبّ الآخرين وكسب رضا اللّه ونيل الثواب الأخروي محلّ الدواعي الهابطة الدنيئة كحبّ الذات وكسب الملذّات ونيل المصالح الدنيوية العابرة، توفّر محفّزات مضاعفة ومستمرّة وأشدّ فاعلية حتى لعمارة الدنيا وتنمية الحياة المادّية، وقد كان ظهور الحضارة الإسلامية العظيمة في قرونها الأولى حصيلة مثل هذه الدواعي والدوافع.

ونشدّد في خاتمة المطاف ونقول:

إذا كان الاشتغال بالدنيا سببًا في غفلة الإنسان عن الآخرة والقيم الإلهية المتعالية، وإذا كان تنعّم البعض ورفاههم على حساب فقر جماعة أخرى وبؤسهم، وإذا أدّى النمو الاقتصادي إلى تراكم الثروة وتفاقم الفواصل الطبقية، وإذا كان ثمن التنمية دمار الطبيعة ونهب مصادر الشعوب الضعيفة، وإذا كان من تبعات جشع أحد الأجيال ونزعته الاحتكارية وإسرافه وتبذيره أن تصادر حقوق الأجيال القادمة ونصيبهم من المصالح والمصادر الطبيعية، فإنّ مثل هذه التنمية غير محبّذة في نظر الإسلام على الإطلاق، بل إنّ عدم التنمية أفضل مئة مرّة من التنمية اللاإنسانية!



الفصل الحادي عشر

تأثير التصوّر الإسلامي للإنسان في نظام الحياة السياسية (*)

(*) نص محاضرة ألقيت في مؤتمر حوار المفكرين الإيرانيين والنمساويين المُقام سنة ١٩٩٩ م في العاصمة النمساوية فيينا.



﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾.

[سورة البقرة، الآية ١٥٦]

علم الإنسان عبارة عن السعي لمعرفة حقيقة الإنسان ومنزلته، واكتشاف وبيان الصفات النابعة من ذاته، والأحوال الناتجة عن تلك الصفات.

طريقة تعريف الإنسان هي السبب والمؤشّر الرئيس للتباين بين الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية والنحل والنظريات الاجتماعية - السياسية. وعلم الإنسان مضمون العلوم الإنسانية والاجتماعية وركيزتها، ومن أهمّ بواعث الدين ومبادئ معرفة الخالق، ومن الأركان الرئيسة للبحوث المعرفية وعلم الوجود.

ومن دون تعريف واضح للإنسان لن يكون أيّ دين أو شبه دين مسوَّغًا، ولن تكون أيّة مدرسة أو نظريّة ذات أدلّة وبراهين جادّة.

يمكن تقسم مدارس علم الإنسان إلى فئات واتّجاهات عدّة من زوايا مختلفة؛ ومن ذلك تقسيم مدارس ونظريات علم الإنسان إلى فئتَين كبيرتَين هما: «القائلون بوجود ذات للإنسان» و«غير القائلين بوجود ذات للإنسان». وينقسم القائلون بالذات إلى شعبتَين كبيرتَين هما شعبة المتشائمين والمتفائلين، حيث تتوزّع كلّ واحدة من هاتَين الشعبتَين إلى فروع أصغر وأصغر؛ كما يتوزّع غير القائلين بالذات إلى فروع وشعب جزئية.

يرى الإسلام الإنسانَ مخلوقًا له ذات، وذا جنبتَين، وخيّر الطبع، وحسن الخلقة ومخلوقًا كريًما متميزًا عن سائر الظواهر، وعاقلًا، ومختارًا، وفي صيرورة مستمرّة،



وخاضعًا لهداية الخالق وإشرافه، وناشدًا للصلاح، وطالبًا للخير، وتائقًا للكمال، ومستعدًا للتكامل. كما أنّ الدين الإسلامي يعتبر خلقة الإنسان عمليةً هادفة، وحياته ذات خاتمة سعيدة طيبة، ويرى بسبب خلود النفس أنّ دنيا الإنسان وعقباه مرحلتان مرتبطتان من حياته تعدّان تواصلًا طبيعيًا وحتميًا لبعضهما.

ومن زاوية نظر الديانة المحمدية: «لأنّ الإنسان عالم وعاقل فهو مختار، ولأنّه مختار فهو صاحب حقّ، ولأنّه صاحب حقّ فهو مكلّف وصاحب واجب، ولأنّه مكلّف فهو مسؤول».

القرآن الكريم، الوثيقة الأهمّ والأوثق في الديانة الإسلامية، يهتمّ بنحو خاص بموضوع معرفة الإنسان. ولعلّ نظرةً سريعةً لسور هذا الكتاب العزيز تثبت أنّ ما لا يقل عن ربع آياته تختصّ بمعرفة الإنسان، وجزء كبير من هذه الآيات يشرح ماهية ذات الإنسان الثنائية الأركان، وصفات هذه الذات، وتحليل الأحوال الناجمة عنها، وكذلك أدوات وكيفية تنظيم العلاقات بين هذه الصفات والأحوال واستخدامها باتّجاه تكامل الإنسانية.

ومن وجهة نظر القرآن الكريم فإنّ الإنسان في بداية مطافه ليس عديم الذات والمقتضيات، ولا هو أحادي البُعد اضطرارًا. فالأحكام القاطعة التي يذكرها القرآن الكريم حول الإنسان تدلّ على أنّ له ذاتًا، والآيات التي تذكر انحراف بعض البشر وانمساخ هويّتهم تشير بدورها إلى هذا المعنى. وثمّة آيات - كالآية ٣٠ من سورة **الروم**، والآية ٥١ من سورة **الإسراء** - تدلّ بصراحة على وجود ذات للإنسان وماهية هو مفطور ومخلوق عليها.

للإنسان ذات ثنائية الأركان، وكيان ذو مضمارين، فماهية البشر مركّبة من جوهرَين هما «الروح» و«الجسم»، وهذه الخصوصية أساس هويّته ذات البعدَين «الملكوتي والناسوتي». يتجلى بعده الملكوتي فيه على شكل الفطرة، وبعده الناسوتي يتجلّى فيه على شكل طبيعته؛ وتتوزّع حصائل كلّ واحد من هذَين البعدَين إلى أجزاء وأنواع عديدة؛ والأجزاء والأنواع المتعدّدة للخصال والغرائز الناتجة عن «أو المكوِّنة لِ» فطرة الإنسان وطبيعته مع أنّها ليست من سنخ واحد وإنّما هي متباينة ومتفاوتة، لكنّها في الوقت ذاته ليست مانعة الجمع. هوية الإنسان حصيلة مقتضيات فطرية وطبيعية، وتتكون شخصية كلّ فرد بتأثير من عاملَين هما: أوّلًا إرادته الشخصية، وثانيًا العوامل



والظروف المؤثّرة في تربيته. لذا فإنّ شخصية كلّ واحد من أبناء البشر يمكن أن تكون الصورة المتكاملة والمترسّخة لماهية الإنسان أو الصورة المعارضة تمامًا لهويّته الخلقية، وذلك بحسب درجة تأثير وتفوّق أحد العاملين المذكورين، ودرجة انطباق أو عدم انطباق الإرادة والظروف مع الفطرة والطبيعة البشريّتَين.

يمتدح القرآن الكريمُ الإنسان أحيانًا بصفاته وفضائله السامية سموًّا كبيرًا، وأحيانًا يذمّه لصفاته وخصوصيّاته الموغلة في القبح والسوء. والسرّ في هذه التعابير القرآنية المتناقضة في ظاهرها حول منزلة الإنسان وماهيّته وصفاته وحالاته هو كونه مخلوقًا ذا بعدَين أو ركنَين. يذكر القرآن الكريم الإنسان باعتباره المخلوق الذي اختاره خليفة له (**البقرة**/٣٠) ونفخ فيه من روحه (**الحجر**/٢٩، **السجدة**/٩)، وخلقه في أحسن تقويم (**التين**/٤)، وعلّمه الأسماء كلّها (**البقرة**/٣١)، وفضّله على جميع المخلوقات (**الإسراء**/٧٠)، بل وأمر الملائكة أن تسجد له (**البقرة**/٣٤، **الأعراف**/١١، **الإسراء**/٦١، **الكهف**/٥٠، **طه**/١١٦، **الحجر**/٢٩، **الحجر**/٣١)، وعدّه جديرًا بالعروج إلى حدود الألوهية (**النجم**/٩). وتارةً يذكره بأنّه ضعيف عاجز (**النساء**/٢٨)، وظالم جائر كفّار (**إبراهيم**/٣٤)، وخصيم مبين (**النحل**/٤)، وعجول (**الإسراء**/١١)، وكفور (**الإسراء**/٦٧)، وقتور بخيل (**الإسراء**/١٠٠)، ومجادل لجوج (**الكهف**/٥٤)، وجهول (**الأحزاب**/٧٢)، ويؤوس (**هود**/٩)، وقنوط جزوع (**فصّلت**/٤٩)، وهلوع غير صبور (**المعارج**/١٩)، وجزوع غير صبور (**المعارج**/٢٠)، ومنوع (**المعارج**/٢١)، ومتذبذب (**المعارج**/٢٠ و٢١)، ومغرور متكبّر (**الانفطار**/٦)، وطاغٍ عصيّ (**العلق**/٦)، وكنود (**العاديات**/٦)، وخاسر (**العصر**/٢).

حينما يتحدّث القرآن عن الماهية اللاهوتية والذات الملكوتية والكرامة الذاتية للإنسان ووجهه التكاملي نراه يطريه ويمدحه بتعابير وصفات عظيمة، وحينما يذكر غرائزه وخصاله الناسوتية المادّية يذمّه بالصفات والأحوال السلبية الناجمة عن تلك الغرائز والخصال.

«أنت الذي ربطت في الحقيقة بين رأسَيْ قوسِ حلقةِ الوجود».

البشر في النظرة الإسلامية ليس لهم ماض طافح بالذنوب والمعاصي، ولا هم بالضرورة أمام مستقبل مليء بالموبقات، فلم يُخلق أيّ من أبناء البشر شقيًا أو سعيدًا بالفطرة أو بالصدفة، إنما خلقوا جميعًا وفيهم استعداد ذاتي للصلاح والسعادة.



وبالطبع، لأنّ الإنسان مختار ومريد يمكنه عيش حياة طالحة سيئة بائسة إلى حين الممات، ولكن ما من أحد مفطور أو مجبر أو محكوم عليه بالمعصية والضلال والذلة.

نقرأ في الآيات (٢٩ إلى ٣٤) من سورة **البقرة**، وهي الآيات الأولى في القرآن الكريم التي تشرح عملية الخلقة ومنزلة الإنسان السامقة في الحياة والوجود: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

فيما يلي نذكر بعض النقاط المصرّح بها في الآيات أعلاه أو المستنبطة منها، والتي تتعلّق بالادّعاء المطروح في هذا البحث:

١ - مواهب الأرض مخلوقة لتمتّع الإنسان وانتفاعه، والإنسان هو أعزّ ما في الخلقة.

٢ - بسبب الأهمّية البالغة أو الصلة الخاصة بين الخلقة وخلافة الإنسان من جهة، وبين الملائكة من جهة ثانية، فقد عرض اللّه هذا الأمر على الملائكة قبل أن يخلق الإنسان ويختاره لخلافته.

٣ - الإنسان جدير بإحراز منزلة خلافة اللّه على الأرض، والحكمة في خلقته تكمن في هذه النقطة، ولهذا فهو أفضل مخلوقات اللّه على الأرض، وبهذه القرينة فإن بمقدوره الاتّصاف بالصفات الإلهية وإنْ بدرجات ومراتب أقلّ.

٤ - استطاعت الملائكة تخمين السلوك السفّاك لبني آدم حيال أبناء جلدتهم، وأدائهم المفسد تجاه الطبيعة عن طريق إخبارهم مسبقًا بذلك من قبل اللّه، أو بمقارنة سلوك البشر مع سلوك أشباه البشر قبلهم في العالم، أو بقرينةِ ترابيةِ الإنسان



وغرائزه ومصالحه التي ستؤدّي طبعًا إلى التزاحم مع سائر البشر والتعارض مع سائر الظواهر.

٥ – حسب قرينة اعتراض الملائكة على خلقة الإنسان وخلافته بسبب فساده وسفكه الدماء، فإنّ مقام الخلافة الإلهية غير منحصر بأبي البشر آدم – ذلك أنّ شخص النبي آدم يتحلّى بمقام العصمة ولم يعمل على الإفساد وسفك الدماء إطلاقًا -، إنّما يعود مقام الخلافة للأفراد اللائقين – العلماء العادلين -. وحسب نصّ آيات من قبيل (**البقرة**/١٢٤، **الزمر**/٩، **الأنعام**/٥٠) لا يستوي الصالحون والأشرار، والأشخاص الجاهلون والظالمون محرومون من موهبة الخلافة الإلهية.

٦ – خلافًا للوهم القاصر والحكم المتسرّع للملائكة فإنّ التسبيح والتقديس (والعبادة المألوفة) ليست الهدف الوحيد من خلقة الظواهر أو الملاك الوحيد لتفوّق المخلوقات وجدارتهم، إذ ثمة الكثير من الأسرار مسطورة في خلقة الإنسان، والكثير من القيم مستورة في شخصيته، وكلّها خافية عن إدراك الملائكة، وليست في متناول عقولها وعلومها، ووجود هذه القيم وظهور هذه الأسرار عند بعض الأفراد يعوّض الإفساد وسفك الدماء لدى بعضهم الآخر.

٧ – الإنسان بحكم تكوينه خليفة اللّه على الأرض، ومن حقّه بإذن التشريع أن يتصرّف في الطبيعة ويتمتّع بمواهب الخلقة، لكن ليس من حقّه أبدًا بذريعة تحقيق هذا الهدف سفك دماء أبناء جلدته وتحطيم بيئة الحياة وإتلافها.

٨ – العلم أعلى القيم وأكبر المواهب الإلهية، وقد مَنَّ اللّه على البشر بموهبة معرفة حقائق العالم كلّها. معرفة الملائكة أقلّ بكثير من الإنسان، ومِلاك تفوّق البشر على سائر المخلوقات هو كثرة علمه وعقله بالقياس إلى سائر المخلوقات، ومن الطبيعي أن يكون العلم والعقل ملاكًا للتفوّق بين أبناء البشر أيضًا.

٩ – بعد الاختبار المقارن بين البشر والملائكة، اعترفت الملائكة بجهلها بأساس الخلقة وملاك أهلية البشر، وبمرتبتها الدنيا ومرتبة الإنسان العليا، وبالحكمة والعلم الكامنَين في اختيار الإنسان للخلافة.

١٠ – يتكوّن الوجود من قسمَين هما الغيب والشهادة، والله العليم هو ينبوع الحكمة والمعرفة، وهو المعلّم الحقيقي للإنسان، والله يعلّم العلوم للبشر عن طريق



القوّة العاقلة لدى الإنسان باعتبارها «الرسول الباطني»، وعن طريق الوحي والرسل باعتبارهم «العقل الظاهري».

١١ - بفضل أعلمية الإنسان وكمؤشّر على خلافته، أمر اللّه الملائكة - وربّما ومن باب أولى سائر الظواهر بقرينة ذكر إبليس الذي لم يكن من الملائكة - بالسجود والخضوع للإنسان، وامتثل الجميع لأمر اللّه تعالى، لكنّ إبليس حسده ورفض السجود والخضوع، وبشهادة الآية ١١ من سورة **الأعراف** حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾ فقد سجدت الملائكة لآدم وذريّته.

١٢ - يستشفّ من الآيات (٢٤ إلى ٣٩) من هذه السورة نفسها (**الأعراف**) بوضوح أنّ الإنسان كان منذ اللحظة الأولى لخلقة البشر، وإلى الآن، وسيبقى إلى يوم القيامة، مكلّفًا تقع عليه واجبات معيّنة.

طبعًا، ثمة في الآيات المذكورة نقاط أخرى كثيرة نحجم عن ذكرها تحاشيًا لإطالة الكلام.

فالإنسان يتمتّع بكرامة ذاتية بسبب اتّصافه بصفات العقل والاختيار، وبسبب كرامته الذاتية كانت له حقوق أساسية، ولأنّ خالق الوجود والإنسان منحه هذه الحقوق بحكم التكوين والتشريع، فليس من حقّ أيّ شخص منعها وإلغاؤها عن أيّ شخص آخر.

ولتبيين قيمة «حقّ الحياة» الناتجة عن الكرامة الذاتية للبشر يؤسّس القرآن الكريم مبدأً ركينًا يفيد أنّ الواحد يساوي المالانهاية. والإنسانية المعاصرة التي تزعم محورية الإنسان وتكريم حقوقه، عليها رفع هذا المبدإ التقدّمي الوحياني على قمّة التفكير والتقنين المعاصر. وفي الآية ٣٢ من سورة **المائدة** نقرأ بعد استعراض قصّة هابيل وقابيل المحزنة والمثيرة في الوقت نفسه: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾.

الإنسان مختار لأنّه عاقل وواع، وقد خلق واعيًا وحرًّا ليتمّ اختبارُهُ وامتحانُهُ، وإذا لم يستخدم وعيه وحرّيته بإرادته في سبيل كماله، وتمرّد على الهداية والتكاليف الإلهية فسيكون مسؤولًا، ولا بدّ أن يتحمّل مسؤوليته. وثمة العديد من الآيات في



القرآن الكريم تشهد لهذه الادّعاءات. فقد جاء في بداية سورة **الإنسان**: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ① إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ② إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ③ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَلَٰسِلَاْ وَأَغْلَٰلًا وَسَعِيرًا﴾.

ويقول سبحانه في الآية ٢٩ من سورة **الكهف**: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾، وفي الآية ١٠ من سورة **البلد** نقرأ: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾. وجاء في الآيات ٧ إلى ١٠ من سورة **الشمس**: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ⑦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ⑧ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ⑨ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾.

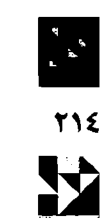
الحسّ والعقل هما من أدوات المعرفة؛ ولأنّ الإنسان مزوّد بهذه الأدوات فهو مختار ومكلّف ومسؤول. يقول أصحاب الجحيم حين يسألون عن سبب إلقائهم في العذاب: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾. [سورة **الملك**، الآية ١٠].

وفي الآية ٧٢ من سورة **الأحزاب** يصف (عزّ وجلّ) بإعجاب المسؤولية التي تقبّلها الإنسان بمطلق حريّته في بداية الخلقة فيقول: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

فلكلّ فعل اختياري آلاف القيود والقواعد التمهيدية التي تقيّده، وهذه القيود لا تدلّ على عدم اختيارية ذلك الفعل، لذلك طرح أئمّة الشيعة نظرية «الأمر بين الأمرَين» بدل نظرية «الجبر» وفرضية «التفويض» التي قالت بهما بعض المذاهب الإسلامية، وهذا موضوع يستدعي مزيدًا من التفسير والتفصيل في موضعه المناسب.

الإنسان - شأنه شأن الوجود كلّه - في سيرٍ وصيرورة دائمية، ولا يمكن تصوّر حالة السكون والتوقّف للبشر، فالسكون يعادل التراجع القهقرائي، والإنسان في كلّ لحظة من لحظاته، إمّا هو في حال صعود أو في حال سقوط، وإن لم يكن الإنسان في حالة تحليق وعروج فهو في حالة هبوط وانحدار. والرسالة البليغة لسورة **العصر** القصيرة هي وصف هذا القانون الإلهي العظيم: ﴿وَٱلْعَصْرِ ① إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ② إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾.

إنّ دورة تكامل الإنسان وكيفية هذا التكامل ممّا ينبغي شرحه في بحث وفرصة



أخرى، لكنّنا نتكفي هنا بالإشارة إلى أنّ «حلّ التضاد» و«الهداية المتوازنة» الخاصّين ببُعدَي ماهية الإنسان يساويان تحقّق «الكمال» وبلوغ الإنسان «السعادة».

تحطيم أشباه الجبر الداخلية (الوراثة والطبيعة البشرية) والخارجية (العوامل البيئية والإنسانية أي التاريخ والمجتمع) بل استخدام هذه العوامل الشبيهة بأدوات الإجبار لصالح مسيرة الكمال، وتبديل عقبات الكمال إلى عوامل للتعالي والرقي - في ضوء المشعلَين الإلهيّين العقل والنقل - من شأنه تحقيق الكمال والسعادة للإنسان، وإلغاء أيٍّ من بُعدَي الهويّة الإنسانية لصالح الآخر يعني سلخه عن هويّته وإلقاءه في هاوية الاغتراب عن الذات (Alienation).

فبوسع الإنسان السير من «نقطةِ صفرِ» وجودِهِ إلى مالانهاية في اتّجاهَي الصيرورة: إلى ذروة العزّ أو إلى قعر الحضيض.. مسيرة الكمال إلى حيث التشبّه بالله وإحراز خلافته، ومسيرة الزوال إلى التشبّه بالحيوانات والضلالة المطلقة. وبالطبع، فإنّ المسيرة العامّة للحياة الإنسانية إنّما هي صوب السعادة والفلاح في نهاية المطاف.

تتجلّى آثار أضلاع وأبعاد ماهية الإنسان وثمارها في جوانب حياته الدنيوية والاجتماعية. وفيما يلي نذكر باختصار حصيلة التعريف الإسلامي للإنسان على صعيد الوضع الاجتماعي العيني المُعاش وطريقة تنظيم وترتيب العلاقات الاجتماعية، وذلك ضمن النقاط التالية:

أ - الإنسان في الإسلام جزء من كلّ الوجود ومجموعة المجتمع، وله علاقة واضحة وفاعلة بالله والكون والعالم والطبيعة وبيئته الحياتية ومجتمعه وأبناء جلدته. وحياتُهُ المشتركة مع الجنس الآخر في إطار المؤسسة العائلية الصميمية من احتياجاته الطبيعية.

ب - الإنسان في الإسلام مسؤول عن معرفة نفسه ومحاسبتها، وهو أمام أسئلة أساسية نظير «ماذا كنت؟»، و«ماذا أنا الآن؟»، و«ماذا سأكون؟»، و«من أين جئت؟»، و«أين أنا حاليًا؟»، و«إلى أين سأذهب؟»، و«لماذا جئت؟»، و«لماذا يجب أن أعود؟»، و«ماذا فعلتُ؟»، و«ماذا يجب أن أفعل؟»، وهذا كلّه له الأثر البالغ في سلوكه وطريقته في حياته الدنيوية والاجتماعية.

ج - حيث إنّ للإنسان ذاتًا وله بعدَين، لذلك يجب أن يخضع لنظام حياتي



وتربوي ينجسم مع ذاته، ويكون هذا النظام على معرفة باحتياجاته الفطرية - الطبعية والروحية - والجسمية، وسائرًا باتّجاه تأمينها وإشباعها. وإن لم يكن الأمر كذلك فسوف يعجز الإنسان عن تحقيق كماله المنشود، بل وسيصاب بالاغتراب عن الذات وأزمة الهويّة. والنظام الذي يركّز على تأمين الاحتياجات المادّية فقط أو المعنوية فقط غير مناسب للإنسان ذي البعدَين.

د - النظام الحياتي المحبّذ والمنشود للإنسان من وجهة نظر الإسلام نظام يقوم على أساس الكرامة الذاتية للإنسان، ويكون منطلقًا لاكتساب الإنسان الكرامات والكمالات الاكتسابية.

إنّ ضمان الحقوق الإسلامية مثل «حقّ الحياة» و«حقّ التفكير» و«حقّ التعبير عن الرأي أو العمل» هو من لوازم الاهتمام بكرامة الإنسان الذاتية، والالتزام بالأحكام الإلهية المشرّعة على أساس معرفة عميقة دقيقة بالإنسان، وتسهيل وتعزيز العلاقة الواعية والحرّة لجميع أفراد المجتمع بخالق الوجود وربّه، وضمان إمكانية الصيرورة الصاعدة وازدهار المواهب الإنسانية الكثيرة اللامتناهية من لوازم اكتساب مزيد من الكمالات الاكتسابية.

هـ - خلافة الإنسان للّه على الأرض من ناحية، وتمتّعه بالعقل والاختيار من ناحية ثانية يستدعي أن ينتهل الإنسان في تدبير حياته الفردية والاجتماعية من مصدرَي العقل والوحي بشكل متناسب. ومن وجهة نظر الإسلام، فإنّ إقصاء العقل عن ساحة تدبير الحياة الاجتماعية مضرّ وهدّام بمقدار ما هو إقصاء الوحي.. إقصاء العقل معناه إنكار الإنسان، وترك الوحي بمعنى إنكار إله الإنسان.

و- حيث إنّ الإنسان خيّر الطبع، وطاهر النفس، وصالح التفكير، وطالب للخير، وناشد للكمال، وقابل للتكامل، فهو إذن طالب للعدالة، ناشد للحق، نازع نحو القانون، وقابل للتربية. الإنسان بفطرته لا يقبل الظلم والذلّة، فيجب عليه ويستطيع أن يعيش في إطار مقرّرات وضوابط متلائمة مع تلك الصفات والحالات، وما عدا هذا لن يكون أمرًا ممكنًا ولا محبّذًا.

الصفات المذكورة لها تأثير حاسم في السلوك الحقوقي، والأداء السياسي، والمسار الاقتصادي، والتوجّه الثقافي، والمنهج الأخلاقي للبشر. الإنسان في الإسلام



ليس أنانيًا، ولا مؤذيًا للآخرين، ولا عابدًا للربح، ولا نازعًا نحو أصالة المادّة، ولا يضحّي بسعادة أبناء جلدته وسلامة البيئة من أجل رفاهه ولذّاته الشخصية.

ز - يواجه الإنسان دومًا عوامل شبه قهرية ثمانية:

١ - «الأحكام الماورائية»، والأوامر الدينية، والمعتقدات الفلسفية - الثقافية المزمنة المترسّبة في روح الإنسان.

٢ - «الوراثة».

٣ - «التاريخ».

٤ - «الأطر الاجتماعية» كالحقوق والقوانين - كمقرّرات مدوّنة -، والعرف والتقاليد - كمقررات غير مدوّنة -.

٥ - «ردع الذات» بدوافع ذاتية (لكلّ إنسان ذات ثقافية متحقّقة أو منشودة، أو لنقل ممكنة أو متوقّعة، يراعي حدودها عن وعي أو عن غير وعي كشؤون لازمة المراعاة، حتى لا تُمسُّ ذاته حيال الآخرين أو حتى حيال نفسه).

٦ - «المُلزِمات الفيزياوية» المحيطية (الطبيعة).

٧ - المُلزِمات الفيزياوية الداخلية (المحدودية الجسمية للإنسان).

٨ - «الذات الفطرية» والنزعات والجهود الناشدة للكمال.

لا يستطيع أحد ولا يجب لأحد أن ينكر التأثيرات «الرادعة» و«الحاضّة» لهذه العوامل، ولكن يجب أيضًا أن لا يتجاهل أحدٌ التأثيرات التربوية - التكاملية لهذه العناصر على حياة البشر ووجودهم. فالإنسان وبقوّة عقله وقدرته على الاختيار، يستطيع بل يجب عليه إطلاق وضعٍ جديد، واستخدام وتعديل العوامل شبه القهرية باتّجاه كماله.

ح - حيث إنّ الحياة الدنيوية والأخروية للإنسان تشبهان فصلَين مترابطَين من عمرٍ واحد، والآخرة هي الاستمرار الطبيعي والحتمي لحياة البشر الدنيوية، لذا فالدنيا لا تمثّل الهموم كلّها عند الإنسان في الإسلام، كما أنّه لا يغفل أبدًا عن راحته وعزّته



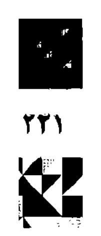
الدنيوية بسبب وعود الآخرة. فمن عاش عزيزًا في هذه النشأة حشر عزيزًا في النشأة الأخرى، وكلّ من ظلم أو تقبّل الظُلم في هذا الطور من الحياة سوف ينال جزاءه في الطور الآخر، فسعادة العالم الباقي تُبنى أسسُها في هذا العالم الفاني. التوفيق بين مقتضيات الحياة المادّية الدنيوية ولوازم السعادة في الحياة الأخروية من أهمّ القضايا التي يجب أن تحظى بالأهمّية في النظام الحياتي الملائم لشأن الإنسان حسب الرؤية الإسلامية.



الفصل الثاني عشر

العارفُ بالإنسان العارفُ بروحه (*)

(*) نص كلمة ألقيت في مراسم تأبين العلامة الأستاذ محمد تقي جعفري (قدس سره) المقامة بتاريخ ١٩٩٨/١١/٢١م من قبل سماحة قائد الثورة الإسلامية في مدرسة الشهيد مطهري العليا. ننشرها هنا كملحق وتتمة لفصل «تأثير التصوّر الإسلامي حول الإنسان في نظام الحياة السياسي».



من الصعب عليَّ جدًا أن أتحدّث في محفل يقام لتأبين الحكيم المفكّر والباحث المتّتبع والأستاذ المتضلّع العلّامة آية اللّه بالحقّ الشيخ محمّد تقي جعفري (قدّس سرّه).. التحدّث في مثل هذا المجلس صعبٌ جدًا على أمثالي، ولكن ما الحيلة وما يمكن أن نفعل، فهذا شأن الزمن وحكمه، والروح المتعالية للشخصيات العظيمة حينما تسمع دعوة العرش تحلّق عن غير اختيار إلى الملأ الأعلى، ونبقى نحن على التراب نقيم المآتم.. والمآتم هذه ليست مآتم لفقد أولئك، إنما هي مآتم لفقرنا نحن.

هذا التجمّع المبجّل محترم ومغتنم لوجوه عدّة: أحد الوجوه أنّه يقام لذكرى علّامة جليل القدر، فهو لذلك مجلس محترم، ووجه آخر أنّه يقام من قبل زعيم الشعب وقائد الأمّة ومرجع الشيعة، لذا فهو يتمتّع بمنزلة رفيعة مضاعفة. كما أن مشاركة رؤساء السلطات، ومسؤولي البلاد والقوّات المسلّحة، والعلماء والمفكّرين الأجلاء، والجامعيّين والمثقّفين الأعزّاء والكتّاب فيه تضفي عليه حرمةً وجلالًا مضاعفًا.

عن أيّ جانب من جوانب شخصية الأستاذ يجب أن نتحدّث في مثل هذا التجمّع؟ كان الأستاذ خبيرًا وصاحب رأي في مجالات متعدّدة. الإلهيات، والفلسفة المحضة، وعلم الوجود، وعلم المعرفة، وعلم الإنسان، وفلسفة الحقوق، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة، وفلسفة الفن، وعلم الجمال، والعرفان النظري، والتربية والتعليم، كلّها حقول وميادين عرفت الخطوات الراسخة للأستاذ الراحل. لكنّني أسائلُ نفسي لو سألني سائل: بعد سنين طوال من صحبة هذا الرجل الجليل والانشداد له، ما هي أعمق أفكاره وآرائه وفي أيّ حقل من الحقول العلمية كانت؟ فماذا سيكون



جوابي؟ فتّشت في نفسي وشعرتُ أنّني يجب أن أقول إنّ الأستاذ جعفري كان باحثًا في الإنسان، وعالمًا في روح الإنسان ونفسه، وقد كان هو بحدّ ذاته إنسانًا كبيرًا وذا روح عالية كبيرة.

والحقّ أنّ بعض آراء الأستاذ في علم الإنسان بديعة وغير مسبوقة، تبدأ معظم كتب هذا العالم العزيز العظيم ورسائله وبحوثه بمقدّمات وتمهيدات تنتمي إلى علم الإنسان، أو تنطوي على نقاط وآراء في علم الإنسان.

أعتقد أن أعظم وأجلّ آثار الأستاذ ترجمته وتفسيره لـ**نهج البلاغة** – وللأسف فإنّه لم يشرح في هذه المجلّدات الـ ٢٧ سوى ثلث نهج البلاغة، وواحسرةً على أنّ هذه الموسوعة القيّمة بقيت ناقصةً، وقد كان الأستاذ في سنوات عمره الأخيرة يحمل دائمًا هموم إتمامها، فإذا طرحوا عليه اقتراحًا قال: اسمحوا لي أن أتمّ نهج البلاغة. وقد أنهى طبعًا في الفترة الأخيرة ترجمة نهج البلاغة –. يبدأ المجلّد الأوّل من شرح نهج البلاغة بدايةً جميلة جدًا، حيث يثير الأستاذ هناك بحثًا مفصّلًا وعميقًا وأنيقًا في علم الإنسان، ويمكن أن نجد أكمل آراء هذا العالم الجليل في علم الإنسان في هذه المجموعة. إنّه يعتبر **نهج البلاغة** كتابًا في علم الإنسان، لذلك جعل المجلّد الأول من شرحه أشبه بمقدّمة لشرحه كلّه وقد خصّصه لعلم الإنسان.

كلّما ذكر رحمه اللّه الإمام علي بن أبي طالب اعتبره عَلَيهِ السَّلَامُ عالمًا كبيرًا بالإنسان أو بالروح الإنسانية، وقد ذكرتُ الأستاذ المرحوم في مطلع كلامي بهذه الأوصاف نفسها، فقد كان مرآةً صادقةً لسيّده الإمام علي عَلَيهِ السَّلَامُ.

لا يخفى على المطّلعين أنّ علم الإنسان من العلوم الواسعة والعميقة في عصرنا الحاضر، وقد ظهرت العديد من المدارس والآراء في هذا الميدان، فصار ساحةً للكثير من التحدّيات الفكرية والصراعات والاستفهامات العلمية.

كتصنيف عامّ، يمكن تقسم المفكّرين الذين أدلوا بآرائهم في علم الإنسان إلى فئتَين رئيستَين. أذكر هذا التقسيم بدايةً حتى أستطيع عرض نظرية الأستاذ في علم الإنسان بنحو واضح ومفهوم.

بعض المفكّرين يرَون «الإنسان بلا ذات»، ويعتقدون أنّه يفتقر لطبيعة مسبقة وذات متحقّقة، فالإنسان استعداد محض ويمكنه أن يكون كلّ شيء، لكنّه ليس بشيء،



فهم ينكرون أن يكون للإنسان ماهيةً موجودةً مسبقًا. الوجوديّون يفكّرون بهذه الطريقة إلى حدّ ما ويشكّلون القسم الأعظم من هذا التيار. إنّهم يطرحون الرأي الصائب القائل بأنّ الإنسان يجب أن لا يكون أسيرًا في سجن نفسه الذي صنعه له الآخرون، ولا بدّ للإنسان أن يتحرّر من سجن البيئة والمحيط، ومن أغلال التاريخ، ومن أسوار الأنا المفروضة عليه، وإلّا كان مجبرًا. ويخلصون من ذلك إلى إنكار الأنا الفطرية للإنسان فيقولون إنّ الإنسان نفسه يجب أن يصنع أناه لنفسه.

وقد نُسِبَ ما يشبه هذا الرأي لبعض كبار العلماء المسلمين، فقد نقل صدر المتألهّين (صدر الدين الشيرازي) في كتابه **الأسفار** عن ابن عربي أنّ الأخير يعتقد بأن الإنسان يولد في نقطة بين أربعة اتّجاهات ينتهي كل واحد منها إلى ماهية مختلفة عن الماهيات التي تفضي لها الاتّجاهات الأخرى. أحد الاتّجاهات يفضي إلى الوحشية التامة، والاتّجاه الآخر ينتهي إلى الملائكية التامّة، والثالث إلى الشيطنة، والرابع إلى الإنسانية، والإنسان حرّ في اختيار أيّ واحد من هذه الطرق، وأيّها يختار يصل فيه إلى تمام تلك الحالة. فإذا اختار طريق التوحّش والغطرسة كان أفتك وأوحش من السباع والوحوش، وإذا اختار سبيل الشيطنة صار معلمًا حتى لإبليس، وإذا اختار منهج الملائكة فسوف يصبح ملاكًا كاملًا لكنه لن يكون إنسانًا، أمّا كمال الإنسان فيكمن في أن يختار طريق «الإنسانية» ويعتبرها هدفه ويسير نحوها، وعندها ستعلو مرتبته حتى على الملائكة.

هذا رأي يشبه كلام الوجوديّين، بيد أنّ ثمة فارقًا دقيقًا يميّز الفكر الإسلامي عن تفكير الوجوديّين، ويجب التنبّه له، وهو أنّ الفكر الإسلامي مع أنّه يرى الإنسان مستعدًّا لكلّ شيء، ويراه مولودًا في النقطة صفر وأمامه السبل الأربعة مفتوحةً على مصراعَيها، لكنّه لا يرى نقطة الصفر هذه خاليةً من أيّة قيم وميول.

يرى الإسلام أنّ للإنسان هويّةً ذات بعدَين: بُعد الفطرة وبُعد الطبيعة، ومع أنّ بُعد الطبيعة يسوق الإنسان باتّجاه يتناسب مع الطبيعة والمادّة، لكنّ بُعده الفطري يأخذه باتّجاه آخر. كما يرى الإسلام الإنسان خيّر الطبع، صالح الأصول والذات.

أمّا الفئة الكبيرة الأخرى من علماء الإنسان فهم من يرَون أنّ «للإنسان ذاتًا»، وهؤلاء يعتقدون أنّ للإنسان ذاتًا مسبقة. وتعلمون طبعًا أنّ هاتَين الفئتَين الكبريَين تتشعّبان إلى شعب وفروع عديدة. بعض «الذاتيّين» متشائمون يعتقدون أنّ الإنسان





شرّير الطبع سيّئ الجوهر، وهناك تعبير معروف لتوماس هوبز يقول: «الإنسان ذئب الإنسان».

وثمّة جماعة ثانية من «الذاتيّين» حسنة الظنّ بالإنسان، وتنقسم بدورها إلى شعبتَين، تقول الأولى إنّ كلّ ما يفعله الإنسان حسن وصحيح، وهو رأي متطرّف يفضي بالتأكيد إلى منهج «اللاذاتيّين» التفريطي.

أمّا الإسلام، مذهب الاعتدال، فيعتقد أنّ للإنسان فطرةً خالصةً وطبيعةً سماويةً لكنّه حرّ، وفيه ميول متضادة، لكنّها تخضع لهداية وإشراف ماورائي، وتكامله رهن بحرّيته وتقبّله للهداية. وقد كان العلّامة الجليل الأستاذ محمّد تقي جعفري - وهو بلا شك من علماء الإنسان وعلماء الروح المميّزين في عصرنا - من هذه الفئة من المفكّرين.

يرى العلامة جعفري تبعًا لمبادئ وأصول المنظومة الفكرية الإسلامية أنّ للإنسان ذاتًا ثابتة، وماهيةً سامقة المنزلة، وبوسعه اكتساب هويّة اختيارية يصنعها لنفسه باختياره وحرّيته. ويعتقد أنّ المنزلة الذاتية للإنسان إلهية، لذا فهو ينشد الكمال، ولذلك عُدَّ خليفة اللّه، وتوّج بـ «كرّمنا»، ووشّح بـ «فضّلنا»، ومن هنا فرض الخضوع والسجود له على الحياة والوجود.

يبدو أنّ التعابير القرآنية حول صفات الإنسان وشؤونه على شكلَين، أو هي ثنائية. فالقرآن يشير من جهة إلى منزلة القرآن بتعابير جدّ راقية، ومن جهة ثانية يذكر للإنسان حوالي عشرين صفة سلبية، فهو يراه: ضعيفًا، وظلومًا، وكفّارًا، وكفورًا، وجهولًا، وعجولًا، وخصيمًا، ومجادلًا، وقتورًا، وقنوطًا، ويؤوسًا، ومنوعًا، ومغرورًا، وكنودًا، وهلوعًا، وجزوعًا، وطاغيًا، وخاسرًا. ويصفه كذلك بصفات سامية مذهلة! فكيف يجب الجمع بين هذه التعابير القرآنية المزدوجة في ظاهرها؟

والهويّة العينية لأفراد البشر في العالم الخارجي على شكلَين، فالبعض لهم مراتب سامقة من العزة والعظمة إلى حد يشبه اللّه، والبعض ينحدرون إلى منتهى الحضيض والذلة. بل إنّ الفرد البشري الواحد له أحيانًا شخصية مزدوجة فيكون أحيانًا فردًا صالحًا، وينقلب أحيانًا فردًا طالحًا سيّئًا. وبالتالي: ما هو مقتضى الذات الإنسانية؟ وكيف يرى القرآنُ الكريمُ الإنسانَ، وما هو مصدر هذه الثنائية؟ وكيف يجب تبريرها؟



يقدّم الأستاذ جعفري إجابتَين اثنتَين عن هذا الاستفهام:

١ - الحسن والقبح، والخير والشرّ، والتسامي والسقوط لا يصدران عن الإنسان في وقت واحد أبدًا، فهذه الصفات المتناقضة تصدر عنه في ظروف مختلفة وفي أزمنة وأماكن متفاوتة، واجتماعها لا يكون طبعًا في أحوال وأوقات واحدة.

٢ - للإنسان فطرةٌ وطبيعة، وفي التحدّيات بين الفطرة والطبيعة، وفي الحركة والصيرورة بين نقطة البداية ونقطة النهاية، يكتسب الإنسان ثلاث «أنا»:

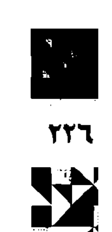
١ - الأنا الطبيعية، ٢ - الأنا الإنسانية، ٣ - الأنا الإنسانية الإلهية.

يجعل الأستاذ الأنا الثانية والأنا الثالثة أنا واحدةً أحيانًا، فيكون هناك اثنان من الأنا:

١ - الأنا الطبيعية، ٢ - الأنا الإنسانية.

الأنا الطبيعية هي الأنا الأسيرة في سجن أنواع الجبر والتقييد، فطالما كان الإنسان في قيد الأنا الطبيعية كان أسيرًا، وحينما يتحرّر من قيد الأنا الطبيعية وينتقل إلى الأنا الإنسانية - متى ما صَنَعَ أناهُ الإنسانية - سيتحرّر نسبيًا من قوانين الطبيعة. وكلّما صارع الإنسان ميوله ونزعاته الطبيعة كلّما ابتعد عن المادّيات وارتقى إلى الأعالي، إلى أن يبلغ الأنا الإنسانية الإلهية، فيتحرّر على وجه الإطلاق من سيطرة القوانين الطبيعية ومضايقات العالم المادّي، ولا يعود للزمان والمكان تأثير عليه، لذلك يكون إنسانًا شبيهًا بالله.

يقول الأستاذ في معرض ردّه على بعض النظريات - في باب علم الإنسان - التي ترى الإنسانَ «ماكنةً متطوّرةً متكاملة»: «للإنسان كمالاته وخصائصه ومميّزاته التي لا يمكن لأيّ منها أن تتحقّق أو تكون في الماكنة». ثم يعدُّ للإنسان ٢٣٢ صفةً وميزة، ويُفرِّع لبعض الصفات العديد من الخصائص الشقية ويقول: «بعض هذه الخصائص لها ما يزيد على المائة خصوصية فرعية، وبالتالي فللإنسان نحو ٩٥٠ خصوصية وميزة». وفيما يلي نشير من باب المثال إلى بعض الصفات التي يذكرها الأستاذ للإنسان في المجلّد الأول من تفسيره لـ**نهج البلاغة**. يذكر رحمه الله الصفات التالية كخصائص يتوفّر عليها الإنسان وتفتقدها الماكنة:



١ - للإنسان أنا وذات، وهو واع لذاته.

٢ - وله طبعه ومنحاه (شخصيته) المعبِّر عن طبيعته.

٣ - إنّه يعمل وينشط من أجل تكامله.

٤ - إنه يقوّي إرادته.

٥ - إنه يفكّر في فلسفة الوجود وهدفه، ويفكّر كذلك بفلسفة وجوده والهدف منه.

٦ - له ضميره الواعي ونصف الواعي واللاواعي.

٧ - له ضميره الأخلاقي - الذي له نحو خمسين نوعًا من النشاط.

٨ - يتوفّر على خصال نظير: الفخر والمباهاة، والعار، وحبّ الشهرة، وموهبة إدراك الكفاءة وعدم الكفاءة في الأمور.

٩ - له عقده الروحية وأمراضه النفسية، وله هيجاناته وأحاسيسه وعواطفه الداخلية العديدة (ما يزيد على المئة نوع).

١٠ - يتوفّر على أحوال النزوع للداخل والنزوع للخارج.

١١ - له القدرة على التفكير التحليلي والتفكير التركيبي.

١٢ - له وجود باسم «الفؤاد» يتولّى أكثر من مئة نشاط - ويفترض وحدات هذه الأنشطة ومركباتها بقرابة المائتَين.

١٣ - له حالات ازدهار أو جمود فكري.

١٤ - يصنع ويتوفّر على الحالة الوطنية (الشعب)، والأعراف والتقاليد، ويصوغ الأنظمة الحقوقية والأساليب السياسية.

١٥ - له تصميمه وإرادته وشعوره بالحرّية، وحرّية النشاط والعمل لتنظيم الأجزاء والظروف والتنسيق بينها.

١٦ - له القدرة على إدراك الحركة والسكون، والملل من رتابة العمل، والأمل، واليأس، والطموح والتمنّي، والانتظار.



١٧ - له روح العفو والتجاوز والتضحية وطلب الربح.

١٨ - يتمتّع بإرادة ونزعة مرنة نحو آلاف الأهداف والمطامح المتنوّعة.

١٩ - ينشد اللانهائية، وينزع نحو المُثُل والمبادئ وله قابلية للكمال.

٢٠ - قادر على التصرّف والتغيير في العلل والظروف التي تُوجِد الإنسان.

٢١ - يدخل في حوارات مع ذاته.

٢٢ - يتمتّع بالبسالة والشجاعة والجبن والخوف.

٢٣ - صنع القضايا من قدراته التي يتفرّد بها.

٢٤ - يَعبُد ويعشق.

٢٥ - له مشاعر الحقد والانتقام والحسد والشماتة والاستهزاء وانتهاز الفرص.

٢٦ - يطلب اللذّة - وأنواع اللذّة متعدّدة بعدد موضوعاتها، وهي من ناحية غير متناهية، لكنّه يفترض أنّها مائة نوع من اللذّة -.

٢٧ - يشعر بالألم والوجع - أنواع الألم والوجع شأنها شأن أنواع اللذّة لا تقبل الإحصاء والعدّ، لكنّه يفترضها مئة نوع -.

٢٨ - له قدرة الفرز بين الوسيلة والغاية، والشعور بأصالة الهدف وتبعية الوسيلة.

٢٩ - له حالة تحيّر سامية في الموضوعات العظيمة.

٣٠ - يفرز بين مبدإ الحركة وطريقها وهدفها.

٣١ - له قدرة على التجسيم - بمعنى أنّه يفترض الموجود معدومًا والمعدوم موجودًا.

٣٢ - له نشاطه وتعبه وتآكله واستنزافه.

٣٣ - قادر على استخدام العلامات والرموز، مع العلم أنّ العلامة والرمز شكل تعاقدي لمحتوى العلامة والرمز.

٣٤ - يمرّ بأحوال الزعل والصلح.

٣٥ - يشعر بالسعادة والنكبة والبؤس.



٣٦ – من صفاته الإخلاص والصميمية والرياء والمخادعة والانخداع.

٣٧ – يشعر بالحسن والقبح والخير والشرّ.

٣٨ – له أحوال غضب وصخب وخجل وندم.

٣٩ – له القدرة على إدراك المالانهاية واكتشافها واختراعها.

٤٠ – بإمكانه أن يحدس، ويطبّق الكلّيات على الحالات الخاصة.

والخصائص التي يذكرها الأستاذ لها قابلية التقريب الممنهج والمنطقي الذي يجب أن يُجترح في الموضع والمجال المناسب. وهو يعتقد أنّ عدد هذه الخصائص يصل في ضوء تنوّع بعضها إلى ٩٥٠ خاصية. ولا شكّ في أنّه ذكر هذه الصفات كنماذج، وفي ضوء التركيبات المتنوّعة التي يمكن تصوّرها لهذه الخصائص سوف يصل عددها إلى الألوف، والماكنة لا تتوفّر على أيّ من هذه الصفات.

الإنسان الذي يصنع أناه الإنسانية الإلهية، ويصلُ مرتبة الأنا الإنسانية الإلهية يكون قد احتوى جميع هذه الصفات والخصائص التي يرقى عددها إلى الألوف واستخدمها لصالح كماله.

يقول الأستاذ: «الإنسان شبيه بالله، وللنفس الإنسانية الكثير من السنخية والتماثل مع الله تعالى». ونعتقد أنّ هذا الرأي بديهي وصحيح في ضوء الرؤية القرآنية لمنزلة الإنسان في الخلقة، فالإنسان خليفة الله، فهو إذن الشخص الثاني في الوجود، ولا بدّ أن يكون له بعض الشبه والتماثل وإنْ بدرجات واطئة مع الشخص الأصلي في الوجود (الله)، حتى يكون لائقًا بمقام الخلافة.

يقول الأستاذ في مقام المقارنة بين الحقّ تعالى والنفس: «الحق تعالى مجرّد والنفس الإنسانية أيضًا مجرّدة، والحقّ تعالى واحد وله وحدته والوجود كلّه فعله وتجلّياته والنفس الإنسانية أيضًا واحدة، ومع أنّها واحدة لكنّها تدير وتدبّر في الوقت نفسه جميع القوى، والقوى جميعها إنما هي شُعب وتجلّيات لهذه النفس الواحدة، وللحقّ تعالى شأنٌ فوق المكان والزمان وكذلك هي النفس الإنسانية. والله تعالى له ذات واحدة ومع أنّ له صفات مختلفة لكنّه غير متكثّر أبدًا، والإنسان أيضًا مع أنّ له صفاتًا متعدّدةً لكنّ نفسه الواحدة لا تتكثّر. والله تعالى خالق ومبدع والنفس الإنسانية



كذلك، مبدعة وخالقة: «تخلق التصوّرات والتصديقات والاختراعات والابتكارات». وللحقّ تعالى سلطته وسيطرته على الوجود كلّه لكنّه ليس جزءًا من الوجود ولا هو عين الوجود، والنفس كذلك لها سلطتها وسيطرتها على القوى والجوارح لكنّها ليست عين أعضائها وأجزاء بدنها. وعلم الحقّ تعالى ثابت، مع أنّ العلم - علم الحقّ وعلم النفس - يتعلّق بالثابتات والمتغيّرات والكلّيات والجزئيات، لكنّه لا يسبّب تنوّعها وتغييرها، وعلم النفس ثابت أيضًا؛ واللّه جميل ويحب الجمال، وكذلك هي النفس الإنسانية. لا ينقص من الحقّ تعالى شيء مهما خَلَقَ، والإبداع والخلقة ليسا إنشقاقًا وانشعابًا ولا ترشّحًا ولا تنفصل بهما - والعياذ باللّه - أجزاء من الحقّ حتّى تظهر الأشياء الأخرى، وكذلك هي النفس الإنسانية فهي تخلق، لكنّ شيئًا منها لا ينقص ولا ينفصل. والحقّ تعالى متواجد في الوجود كلّه لكنّه ليس جزءًا من الموجودات، والنفس الإنسانية أيضًا متواجدة في جسمها لكنّها ليست جزءًا من الجسم.

نراجع الآيات الإلهية وأحاديث المعصومين أحيانًا فتطالعنا نقاط وتعاليم يصعب فهمها والتفاعل معها. فإذا كان للإنسان بما هو إنسان ذات مكرَّمة وجب أن يكون جميع بني البشر محترمين، فما معنى الفوارق والتمييز بين المؤمن وغير المؤمن والمتّقي وغير المتّقي؟

يعتبر الأستاذ أنّه طالما كان الإنسان إنسانًا فله حرمته وكرامته الذاتية، وجميع أفراد البشر مكرَّمون، لكنّ الإنسان إذا اختار من نقطة الصفر - وبعبارة أدقّ من خطّ الانطلاق نحو السقوط أو الصعود - طريق الصعود والارتقاء فسوف يسمو ويرتقي، وسوف يكتسب فضلًا عن المراتب الإنسانية الذاتية، كمالاتٍ وكرامات اكتسابية خاصة. فالتقوى مكرمة أرقى من كرامة الإنسان الذاتية لذا فهي تبعث على حرمة أرقى. والإنسان غير المتّقي له الكرامة الإنسانية الذاتية فقط، بينما الإنسان المتّقي يتوفّر على شيء أكبر وأرقى. البشر جميعهم سواء كانوا من دين واحد أم من أديان ومذاهب شتّى، هم إمّا إخوة أو متساوون.. المؤمن والكافر كلاهما محترم لأنّ كَلّ واحد منهما يتمتّع بالصفات والخصال التي وهبها له اللّه. الكل لهم عقول فهم إذن أحرار، إذ إنّ العقل يسبغ على الإنسان الكمال والكرامة. ولا يفقد الإنسان كرامته الذاتية تلقائيًا، لكنّه إذا اختار من نقطة الصفر - أو من خط الانطلاق بتعبيرنا - طريقَ السقوط والهبوط وتقدّم فيه فسوف يخسر حتّى منزلته الذاتية والخَلْقية وسيعود



أدنى وأضلّ حتّى من الأنعام. وعندئذ لن يكون ذلك الفرد الإنساني من بني جلدة بقيّة البشر، وبالتالي لن يكون مساويًا لهم. كان الأستاذ يقول أحيانًا: «هل يمكن القسم بأن نيرون كان أخًا للغربيين وچنگيز خان كان أخًا للشرقيين»؟

نيرون كان يقول: «تمنيّت لو أنّ للناس كلّهم عنق واحد لأضربه دفعةً واحدة!». مثل هذا الكائن ليس بإنسان. لا تقولوا إنّه إنسان يا سيدي وله حقّ الحياة. فالإنسان الذي تحوَّل إلى نقيض للحياة ليس له حقّ الحياة، فوجوده سبب لممات الآخرين. وحينما يتحوّل الإنسان إلى ضد الحياة ينبغي القضاء عليه حفاظًا على حقّ الآخرين في الحياة - ولهم بكل تأكيد حقّ الحياة. وهذا هو المعنى السامي للآية الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، من يتحوّل إلى نقيض للحياة سوف تبقى الحياة إذا تمّ القضاء عليه.

أمّا إذا حُفظت المرتبة الذاتية للإنسان فسوف تبقى مرتبته محفوظة. ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾، الواحد يساوي مالانهاية. هذه الآية تسوِّغ الحقوق الحقيقية للإنسان الحقيقي، وهي أساس نظام ونظرية حقوق الإنسان في الإسلام.

واأسفًا على فقد الأمة الإسلامية والشعب الإيراني فيلسوفًا حكيمًا ومفكّرًا عظيمًا كهذا. قلتُ في موضعٍ ما وأقولها هنا أيضًا:

ينقسم أصحاب الفلسفة إلى أربعة أقسام:

١ - البعض علماء بالفلسفة نظير مؤرّخي الفلسفة ومدرّسيها وشرّاحها، ٢ - والبعض الآخر فلاسفة وهم أصحاب الرأي في الفلسفة المحضة وفي الفلسفة فقط، ٣ - والبعض حكماء، وهم المتحلّون بعلوم أرقى وأوسع من دائرة الفلسفة المحضة. الحكماء والفلاسفة على النحو الدارج مع أنهم ينظرون للظواهر والعلوم والمعارف بطريقة فلسفية، لكنهم يراعون حريم الفلسفة وحدودها، ولكن قد يظهر فلاسفة وحكماء نوادر يتعاملون مع الحكمة والفلاسفة بطريقة حكمية فلسفية، وهم القسم الرابع، وقد كان أستاذنا العلّامة محمد تقي جعفري من هذا القسم الرابع، أي إنّه فضلًا عن كونه حكيمًا وفيلسوفًا، فقد كان فيلسوف الحكمة ويتعامل مع الفلسفة بطريقة نقدية.. رحمه اللّه ورفع درجاته في كلّ لحظة، وزاد من سالكي دربه.



الفصل الثالث عشر

هندسة العلاقات بين الدين والدولة والمجتمع في إيران المعاصرة (*)

(*) دراسة قدّمت لمؤتمر حوار المفكرين الإيرانيين والإيطاليين المنعقد بتاريخ ١٠ - ١١ ديسمبر كانون الأول ١٩٩٨ م بمدينة تورنتو الإيطالية.



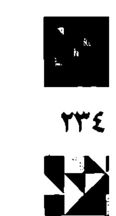
الدين، الدولة، المجتمع

ما أرمي إليه من مفردة الدين في هذه الدراسة هو الدين الشائع في إيران، أي الإسلام. وأقصد بالدين المؤسسات الدينية كحوزات العلوم الدينية والإلهيات، والمساجد، ورجال الدين والشخصيات والمحافل الدينية. المراد بالدين هو المدرسة الموجِّهة لأفكار الإنسان وأفعاله، وأعرّفُ الدين – في ضوء مصداقه الخاص أي الإسلام – بما يلي:

الدين عبارة عن مجموعة من القضايا الحقيقية المعبِّرة عن الواقع تتعلّق بالعالم والإنسان، وهو كذلك مجموعة من التعاليم والأوامر القيمية نزّلت من اللّه على الأنبياء لتنظيم علاقات الإنسان بالعالم وسائر البشر، أو يمكن للعقل البشري السليم استنباطها بتنفيذ الوحي وإمضائه.

والمراد من الدولة هنا المفهوم المرادف لنظام الحكم أي مجموعة الأجهزة التشريعية والقضائية والتنفيذية.

وأعتبر أنّ المجتمع تبلورٌ لأبناء الشعب، ولا أذهب لأصالة المجتمع المطلقة، ولا لأصالة الفرد المطلقة. فوحدة المجتمع وحدة شبه حقيقية، وطبيعة المجتمع محكومة بقواعد وقوانين، وأعتقد أنّه في تعارض مصالح الفرد والمجتمع يجب حسب الحالة وبملاحظة الأهم والمهم تقديم الحقّ الجمعي على الحقّ الفردي أحيانًا، وتقديم الحقّ الفردي على الحقّ الجمعي في أحيان أخرى.



آفات معرفة الحقيقة

أكبر آفات إدراك الحقيقة هي الإفراط والتفريط، والميول والنزعات الأحادية في صياغة النظريات والفرضيات. للأسف يمكن رصد آثار هذه الآفة بنحو متفاقم في جميع الحقول والفروع الفلسفية والعلمية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية في العصر الحديث. ومن أعراض هذه الآفة ظهور الكثير من الفرضيات المتناقضة، وفتور وهشاشة النظريات الفلسفية والعلمية وسرعة أفولها، وتضعضع الثقة بالعلم، والنزعة النسبية، وأزمة الحرّية، وترجرج الحقيقة وهي آلم وأنكى محن الإنسان المثقّف في هذا العصر.

يمكن سرد لائحة طويلة – تشمل آلاف النماذج المعروفة – للرؤى الأحادية البُعد وحالات إفراط البشر وتفريطهم في مجال التنظير. لكنني سأكتفي هنا للتمثيل بنماذج عدّة تنتمي إلى بعض المجالات المعرفية:

ففي مجال علم الإنسان، هناك من يعتبر الإنسان ذئبَ الإنسان، وآخر يرى الإنسان ملائكيًا وتجسيدًا للعطف والرحمة، ومعيارًا للحقّ.

وحول مكانة المرأة، بعضهم يعتبر المرأة حيوانًا طويل الشَعر شبيهًا بالإنسان لم يخلق إلّا لخدمة الرجل، وآخرون من قبيل النسويّين المتطرّفين يؤكّدون أنها خير من الرجل ويعدّونها إنسانًا أعلى.

وبخصوص حرّية الإنسان ومصيره، هناك من يذهب إلى أنّ الإنسان مجبر وأسير في سجون أربعة هي التاريخ والبيئة والطبيعة والنفس، وآخرون كالوجوديّين يرونه متحرّرًا من كلّ قيد بما في ذلك الفكرة الإلهية والطبيعة الأرضية.

وحول العلاقة بين الفرد والمجتمع، فثمّة من يرى الفرد أصيلًا وحقيقيًا على الإطلاق والمجتمع اعتباريًا ووهميًا، وثمّة من يرون المجتمع أصيلًا ويقرّرون له وحدة حقيقية.

وقد كانت الساحة السياسية مجالًا للإفراط والتفريط على الدوام، فحول حدود صلاحيات الحكومة يروّج بعض علماء السياسة اليوم للآراء الشمولية، ويتحدّث آخرون عن «الدولة الصغيرة» وكونها شرًّا لا بدّ منه، بل حتّى عن نهاية الدولة. وحول



العلاقة بين الدين والسياسة في أوروبا القرون الوسطى شطب البعض على العقل والديمقراطية بالكامل مطالبين الدين بكلّ شيء في عالم السياسة حتى التفاصيل والجزئيات اليومية، أمّا اليوم فإنّ السياسيّين يقصون الدين ويهمّشونه بالكامل ويفرضون على الله الاستقالة من الساحة الاجتماعية.

أسباب ظهور العلمانية في الغرب

نعتقد أنّ ظاهرة العلمانية من مظاهر ومصاديق التطرّف في «محورية الإنسان» المعاصرة. والنزعة الإنسية بدورها ردّة فعل حيال النزعة المتطرّفة نحو الاكتفاء بالنص في القرون الوسطى.

يرى كاتب السطور أنّ هناك عشرة عوامل لعبت دور العلّة أو السبب في ظهور العلمانية وسياق علمنة المجتمع في العالم الغربي[١]:

١ - عدم توفّر المسيحية السائدة في الغرب على نصوص وحيانية أصيلة.

٢ - فقر محتوى النظم الاجتماعية المستقاة من النصوص الدينية المسيحية.

٣ - فكرة التعارض بين الدين والدنيا في التعاليم الدينية الغربية.

٤ - فرض العقائد والتصوّرات الدينية على العلم.

٥ - عدم التسامح الديني، والاستبداد الكنسي.

٦ - التنافس على السلطة بين الكنيسة والسياسيّين والعلماء.

٧ - قدم الأجهزة الدينية المسيحية وتهرّئها.

٨ - انقضاء فترة حجّية المسيحية وتاريخ استهلاك هذه الديانة.

٩ - التطوّر في الهندسة المعرفية في العالم الغربي.

١٠ - إشاعة نسبية فهم الدين والترويج للتعدّدية الدينية.

---

(١) حيث إن الكثير من عوامل ظهور العلمانية نوقشت في الفصل الأول «أسباب ظهور العلمانية واستمرارها»، فقد تم تلخيص هذا الفصل، وبمقدور القارئ العزيز مراجعة الفصل المومى إليه.



طبعًا، لا العلمانية إيديولوجيا شمولية عالمية، ولا العلمنة ممرّ حتمي لا بدّ للتاريخ البشري كلّه والأديان أن تجتاز به. إنما العلمانية مذهب ولد في الغرب ضمن ظروف تاريخية واجتماعية خاصة وعلى أرضية ثقافية أجنبية، وعلمنة الدين وإدارة شؤون المجتمع حالة نسبية وغربية.

هندسة العلاقات بين الدين والدولة والمجتمع في إيران المعاصرة

يقرّر القرآن الكريم في الآية ١٤٣ من سورة **البقرة** أنّ الإسلام دين الاعتدال والأمّة الإسلامية هي الأمّة الوسط، ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾، والآيتان ٦٥ و٦٦ من سورة **المائدة** تصنّفان أتباع النبي موسى والنبي عيسى إلى فئتَين وتمتدحان إحدى الفئتَين بالاعتدال وتحاشي الإفراط والتفريط: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ۝٦٥ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُواْ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾.

في النظرة السياسية للإمام الخميني (رضي اللّه عنه) المصاغة على أساس التعاليم الإسلامية، والمطبّقة في إيران منذ عقدَين من الزمن، تنتظم العلاقات بين الدين والدولة والمجتمع على نحو جدّ منطقي ومعتدل.

والدستور الإيراني الذي تمّ تدوينه طبقًا لهذه النظرية ومن خلال استفتاء أبناء الشعب الإيراني جميعهم يعدُّ الميثاق الوطني للإيرانيين ونص بيان العلاقات بين ثالوث الدين والدولة والمجتمع في إيران المعاصرة.

وبعد إسقاط النظام الشاهنشاهي المعادي للدين والشعب، والذي تمّ من خلال النهضة التاريخية الشاملة للشعب وريادة علماء الدين والجامعيين، كان عنوان النظام السياسي الذي اختاره الشعب هو «الجمهورية الإسلامية». وهذا العنوان المتكوّن من كلمتَين فقط مؤشّر بليغ للعلاقات بين الدين والدولة والشعب في إيران المعاصرة.

«الجمهورية» تنمُّ عن ماهية نظام الحكم، ويجب أن تكون الدولة طبعًا منتخبةً من قبل الشعب، و«الإسلامية» مؤشّر هويّة هذه الجمهورية، وبالتالي فإنّ الدين هو



مصدر الشرعية والوفاق بين الشعب، وأساس حرّيته وانتخابه، وركيزة القرارات التي تتّخذها الدولة.

وبحسب الدستور، فإنّ نواب مجلس الخبراء وهم المسؤولون عن اختيار القائد والإشراف على أدائه واستمرار أهليّته، ورئيس الجمهورية هو مسؤول السلطة التنفيذية، ونوّاب مجلس الشورى ينتخبون من قبل الشعب، كون هذا المجلس هو السلطة التشريعية التي تتولّى تدوين وسنّ القوانين والقرارات الجارية، والخطط والبرامج التي يحتاجها البلد؛ وجميع الوزراء يقترحون من قبل رئيس الجمهورية ويتم تنصيبهم بمصادقة نوّاب الشعب في مجلس الشورى عليهم. وإذا فقد القائد أهليّته العلمية أو العملية فسوف يُعزل تلقائيًا، مع أنّ هذا الأمر يُعلن من قبل مجلس الخبراء الذي يعيّن بديلًا له.

ويمكن عزل رئيس الجمهورية إذا أصدر نوّاب الشعب في مجلس الشورى قرارهم بعدم كفاءته وصادق القائد على هذا القرار، كما يمكن عزل الوزراء إذا حجب نوّاب الشعب ثقتهم عنهم.

ويتم تعيين رئيس السلطة القضائية من قبل القائد، وحسب المادّة ١٠٧ من الدستور يتساوى جميع أبناء الشعب والمسؤولون والقائد أمام القانون، والسلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية مستقلّة عن بعضها.

وإن إحراز موقع القيادة منوط بتوفّر صفات وصلاحيات جدّ ثقيلة في شخص القائد، والصفات هي التوفّر على قدرة علمية عالية لاستنباط فلسفة الحكم وأهدافها وأحكامها وأخلاقها من المصادر الوحيانية والعقلانية (الاجتهاد)، والعدالة، والتقوى، والمعرفة والبصيرة السياسية والاجتماعية العليا، والقدرة على الإدارة، والشجاعة والقدرة الروحية والجسمية الكافية للتصدّي لوظائف القيادة.

طبقًا للمواد ١٨، و٢٩، و٣٠، و٣١ من الدستور فإنّ الحكومة مكلّفة بإيجاد فرص العمل والظروف المتساوية لتولّي الوظائف والأعمال، وتوفير التأمين الاجتماعي، والتربية والتعليم المجانيّين من المرحلة الابتدائية حتّى الدراسات الجامعية العليا، وكذلك توفير السكن للجميع.

وحسب المادّة ١٦ من الدستور فإنّ الأحزاب والجمعيات والاتّحادات السياسية



والنقابية، والاتّحادات الإسلامية أو الأقليات الدينية المعروفة حرّة، وبوسع كلّ شخص النشاط بحرّية في أيّ تنظيم، وليس بالمقدور منع أحد من المشاركة في التنظيمات أو إرغامه على المشاركة في أحد التنظيمات.

ختامًا، أرى من الجدير الإشارة إلى أنّ علاقة الحبّ المعنوي بين الشعب والقائد، واعتماد الدولة على الركيزتَين السماوية والديمقراطية من شأنها توفير أواصر وثيقة وفاعلة بين المجتمع والدولة.

إنّنا نعلم جميعًا أنّ الأحزاب والمشاركة الفاعلة لأبناء المجتمع في الاستفتاءات والانتخابات مؤشّر على دور الشعب في إدارة شؤون البلاد وتوفّر الدعامة الشعبية للحكومة. طوال العشرين عامًا الماضية شارك الشعب الإيراني ١٩ مرّة في الاستفتاءات والانتخابات، وتعمل الحكومة الآن لتمهيد الأرضية للانتخابات الشعبية العشرين وهي انتخابات المجالس البلدية التي يجب أن ينتخب فيها مائتَي ألف شخص للعضوية في هذه المجالس المنتشرة في جميع المحافظات، والمدن، والأقضية، والنواحي، والقرى الإيرانية، والتي تتولّى إدارة الشؤون الجارية في هذه المناطق.

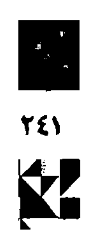
جدير بالذكر أيضًا أنّ ٩٨,٢ بالمائة من أبناء الشعب الإيراني صوّتوا لصالح نظام الجمهورية الإسلامية في استفتاء تغيير نظام الحكم من الشاهنشاهي إلى الجمهورية الإسلامية، والذي أقيم بتاريخ الأول من نيسان أبريل ١٩٧٩ م، وكانت نسبة مشاركة الشعب في ميدان تقرير المصير في أنواع الانتخابات كلّها آخذةً في التزايد بشكل من الأشكال. وللمثال، فإنّ الأصوات في انتخابات الدورة الأخيرة (الخامسة) من مجلس الشورى الإسلامي زادت على الدورة الرابعة بنسبة ٣١ بالمائة، والأصوات في انتخابات الدورة الأخيرة (السابعة) لرئاسة الجمهورية سجّلت زيادة نسبتها ٧٢ بالمائة قياسًا إلى الدورة السابقة، كما سجّلت المشاركة الشعبية في الدورة الأخيرة (الثالثة) لانتخابات مجلس الخبراء زيادة بنسبة ٥٤ بالمائة مقارنة إلى الدورة التي سبقتها.



الفصل الرابع عشر

العلاقة بين الدين والإيديولوجيا (*)

(*) «العلاقة بين الدين والإيديولوجيا» حصيلة حوار تفصيلي أجراه الأستاذ الفاضل الدكتور عبد الله نصري مع حجة الإسلام والمسلمين الشيخ علي أكبر رشاد، وبُث في أربع حلقات من القناة الإيرانية الرابعة ضمن برنامج «حول فلسفة الدين» سنة ١٩٩٩ م.



مواصلةً لسلسلة نقاشاتنا حول «فلسفة الدين» مع الأساتذة والعلماء الكرام، جاء الدور في هذه الجلسة للحديث حول الدين والإيديولوجيا، حيث سنطرح جملة من الأسئلة على حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ رشاد..

سؤال

نعلم أنّ مفردة الإيديولوجيا استخدمت في القرن الثامن عشر بمعنى «علم الأفكار»، وقد ذهب بعض المفكّرين إلى أنّ الأفكار ممكنة الدراسة على غرار الموضوعات التي تدرس في العلوم التجريبية وبأساليب العلوم التجريبية نفسها. وكان هؤلاء يعتقدون كما أنّ لنا جملة علوم تجريبية كالفيزياء والكيمياء والأحياء، يمكن أن يكون لنا علم اسمه «علم الأفكار». ونابليون كان يسمّي المستنيرين والمثقّفين «إيديولوجيّين» من باب الاستهزاء بعض الشيء، وكان يقصد أنّ المثقّفين أشخاص لا يأبهون للواقع الاجتماعي وغير مطّلعين على المشكلات التي يعاني منها المجتمع، إنما يقبعون في أبراجهم العاجية - في مكتباتهم مثلًا - ويقولون: الوضع كذا وكذا والأمور كَيت وكَيت. وقد درس كارل ماركس الإيديولوجيا في كتابَيه **الفقر والفلسفة** و**الإيديولوجيا الألمانية**، وكانت تصوّراته حول الإيديولوجيا مشوبةً بالاستهانة الشديدة، بمعنى أنّه يعتقد بأنّ الطبقة الاجتماعية التي تمتلك وسائل الإنتاج تختلق الإيديولوجيا لتحصل على المصادر، فالإيديولوجيا نوع من التصوّرات الكاذبة. وقد وضع ماركس الإيديولوجيا دومًا في مقابل العلم فكان يقول إنّ العلم معرفة حقيقية والإيديولوجيا معرفة كاذبة. ولأنّ الإيديولوجيا معرفة كاذبة فهي تدفع الإنسان نحو الاغتراب عن الذات؛ ومن جملة



التصوّرات الكاذبة التي لفتت انتباهه في إطار الإيديولوجيا مفهوم «الدولة» ومفهوم «الدين». نعلم أنّ ماركس يعتبر الدين ظاهرةً ناجمةً عن أخيلة الإنسان المغترب عن ذاته والذي يروم بهذه الطريقة تعويض هزائمه وإخفاقاته وتفسيرها. وعلى كلّ حال، ثمة في الغرب تعاريف مختلفة للإيديولوجيا. وفي بداية هذا الحوار أرجو تقديم إيضاحات حول بعض تعاريف الإيديولوجيا، لنناقش في مرحلة لاحقة تعريف الدين وعلاقته بالإيديولوجيا.

جواب

كما ذكرتم، شاع مصطلح الإيديولوجيا في الأعوام الأخيرة من القرن الثامن عشر، وكان المراد من هذه المفردة في البداية معنًى تنويريًا تقدّميًا. وأصحاب النزعة الحسّية المتطرّفة كانوا يريدون تفسير حتى الأفكار - وهي ميتافيزيقية وماورائية غالبًا - وفق المباني والمنطق الحسّي. وكانوا يعتقدون أنّ الأمور الحسية هي مصدر وأساس ومجرى الأفكار! وقد أطلقوا على هذا المنحى وهو ضرب من الرؤية الفلسفية للعقائد والأفكار اسم الإيديولوجيا. وهكذا أضيف علم الأفكار وعلم الرؤى وعلم العقائد إلى عداد مصطلحات مثل علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الإنسان وغيرها. وكان تصوّرهم لهذه المفردة تصوّرًا إيجابيًا إلى درجة أنّهم كانوا يفاخرون بمنحاهم هذا. ولكن مرّت على هذه المفردة عصور في المذاهب والمدارس المختلفة، وظهرت تصوّرات متناقضة لها إلى درجة يمكن معها القول إنّه قلّما كانت هناك مفردة تعرّضت لكلّ هذا التطوّر والاختلاف والفهوم الإيجابية والسلبية. مع أنّ هذه المفردة ظهرت أوّلًا في الأدبيات الفلسفية والسياسية الفرنسية، لكنّ أمثال ماركس والفلاسفة الألمان ونابليون وبعض السياسيين استخدموها بمعنى سلبي فيه شيء من السخرية والاستهانة. وبعد ذلك غيّر حتى الماركسيون مفهوم الإيديولوجيا وراحوا يستخدمونها بمعنى إيجابي إلى درجة أنّهم أطلقوا على مدرستهم ومذهبهم اسم الإيديولوجيا، فكانت «الإيديولوجيا الماركسية». ثمّ أطلقت كلمة الإيديولوجيا على نظريات ومذاهب اجتماعية سياسية كبيرة أخرى كالفاشية والنازية. وفي أواخر عقد الخمسينات وأواسط القرن العشرين حيث ازداد انتشار الليبرالية، تفشّت فكرة «نهاية عصر الإيديولوجيا» وفقدت هذه المفردة مرّةً أخرى مكانتها ومعانيها الإيجابية واكتسبت محتوًى سلبيًا. فمثل هذه التطوّرات المتسارعة والمتناقضة والمنعطفات المتكرّرة حالة تختصّ بهذه المفردة،



وهي تطوّرات تعني التطوّر في تعريف هذه المفردة. لذا كان للإيديولوجيا تعاريف مختلفة، ولذلك ليس من اليسير جمع هذه التعاريف وعرض مفاهيمها وخصائصها المشتركة اللازمة. حينما تعتبر الإيديولوجيا إيجابيةً يكتسب تعريفها خصائص إيجابية، وحينما يحين الدور للنظرة السلبية سيكون التعريف بطبيعة الحال سلبيًا وذا مواصفات سلبية تلصق بالإيديولوجيا. فحينما نسأل ماركس ما هي الإيديولوجيا؟ سيقول لنا: «الإيديولوجيا عبارة عن مجموعة من الرؤى والتصوّرات والمناحي التي تضمن مصالح طبقة اقتصادية خاصّة كالطبقة البرجوازية». فالإيديولوجيا البرجوازية مثلًا هي نظرة للحياة والعلاقات الاجتماعية تتغيّا تبرير وحفظ الوضع المحبّذ للرأسماليين واستمرار الظلم الذي تتعرّض له البروليتاريا والعمال. وبعد أن جنح الماركسيون نحو معنى إيجابي للإيديولوجيا تمادوا إلى درجة القول: «لا يمكن الحياة من دون إيديولوجيا ثورية، وطبقة العمال ليس بوسعها الدفاع عن وجودها من دون إيديولوجيا، وبالإيديولوجيا الثورية فقط يمكن دحر الطبقة المتسلّطة الظالمة والنظام الرأسمالي والإمبريالي». إذن، فالنظرة الإيجابية للإيديولوجيا تستتبع تعريفًا إيجابيًا لها.

سؤال

اسمح لي فضيلة الشيخ أن أذكر هنا بعض تعاريف الإيديولوجيا التي نحتها مفكّرون غربيون. اعتبر بعضهم الإيديولوجيا فكرةً انتزاعيةً وتكوينًا لنظريّات مثالية. وفريق آخر اعتبروا الإيديولوجيا منظومة عقائد حول الظواهر، وخصوصًا ظواهر الحياة الاجتماعية، كما أطلقوا هذه المفردة على أسلوب التفكير الخاص لدى طبقة معيّنة أو فرد معيّن. أي إنّ الإيديولوجيا تطلق من جهة على منظومة عقائد حول الظواهر، ومن جهة أخرى يمكن أن تتعلّق بالظواهر الاجتماعية، بمعنى أنّها تختص بالحياة الاجتماعية للإنسان، كما يمكن أن تعني أسلوبًا خاصًا في التفكير لدى طبقة أو فئة معيّنة. يتحدّث پارتو عن شيء اسمه مشتقّات تشبه الإيديولوجيا. إنّها نظريات أو مناهج تشكّل مجموعة منتظمة تنبثق عن أفكار جماعة معيّنة من الناس وتؤمّن لهم مصالحهم وتوجِّههم وتدافع عنهم. وهناك سورل الذي يتحدّث عن «الأسطورة» بدل «الإيديولوجيا» أو «المشتقّات»، وأنّ الأسطورة التي يؤمن بها الناس تمنحهم الانسجام والمعنويات وتعبِّر عن آمالهم ومطامحهم الكبيرة، وتستخدم كسلاح للنضال من أجل صيانة هويّتهم أو تكريس الوحدة بينهم.

جواب

يتسنّى القول إنّ لدينا فئة من التعاريف الكلاسيكية للإيديولوجيا، ومن هذا القبيل التعاريف الأولى لماركس، وپارتو، وسورل. وثمّة تعاريف حديثة ظهرت فيما بعد تخلو من كثير من الخصائص السلبية التي كانت في التعاريف القديمة الكلاسيكية – مع أنّ التصوّر السلبي للإيديولوجيا عاد إلى الظهور في نهايات القرن العشرين. قال الماركسيون: الإيديولوجيا شيء يفسّر الكون والوجود، إذن فهو واقعي حقيقي وليس خياليًا ولا مثاليًا. ومع أنّ الإيديولوجيا قريبة لغويًا من مفردة المثالية (إيداليسم)، لكنّها واقعية تمامًا لأنّ بوسعنا تفسير الوجود والطبيعة بها. تشكّل أصول الديالكتيك مباني الماركسية وركائزها، لذلك تمادى الماركسيون بإفراط إلى حدّ القول إنّ أصول الديالكتيك تسود التاريخ وتحكم المجتمع وتجري في الطبيعة، وأرادوا، في إطار العلوم التجريبية أيضًا، إحلال هذه الأصول محلّ السنن والقواعد التي تحكم الطبيعة، وطرحها على أنّها الإطار الجامع للفكر والطبيعة. وعلى كلّ حال، حيث إنّه يبدو من التعاريف المطروحة أنّها ناشئة عن مواقف أصحابها، لذا لا يمكن وضع اليد على تعريف يحظى بإجماع أو شهرة إجمالية. أعتقد أنّنا يجب أن نتّجه نحو المحتوى والخصائص المطروحة لنرى ما هي الإيديولوجيا السلبية وما هي الإيديولوجيا الإيجابية.

سؤال

أشرتم إلى نقطة جيّدة، هي أنّنا حينما نواجه الواقع أو ظاهرة معيّنة يمكننا البحث عن تعريف صحيح ومنطقي. لكنّ مشكلتنا حين نعالج قضية الإيديولوجيا هي أنّنا لسنا أمام واقع معيّن ومحدّد. أي إنّ المفكّرين الذين أثاروا قضية الإيديولوجيا أخذوا بنظر الاعتبار أنظمةً وأفكارًا متنوّعة، وقد عجزوا عن أن يجدوا لها أوجه اشتراك دقيقة، وكما ذكرتم: كانت التعاريف المطروحة انعكاسًا لمواقف وتصوّرات أصحابها. مع ذلك، حبّذا لو تحدّثتم بعض الشيء عن الخصائص المذكورة للإيديولوجيا.

جواب

الإيديولوجيات كالأديان.. كما أنّ الأديان تختلف أحيانًا عن بعضها إلى درجة أنّ العلاقة



بينها لا تتجاوز الاشتراك اللفظي، كذلك تختلف الإيديولوجيات عن بعضها أحيانًا إلى درجة أنّها لا تشترك إلّا في اللفظ والعنوان الذي يطلق عليها. حينما تطلق مفردة الإيديولوجيا على الماركسية وعلى الفاشية أيضًا، وعلى دين معيّن، أو جميع الأديان رغم التباينات الموجودة بين المذاهب والأديان، فلن يعود من شبه بينها سوى الاشتراك اللفظي. وكذا الحال بالنسبة للخصائص التي تذكر للإيديولوجيا، إذ في باب الخصائص أيضًا تحدّث كلّ شخص بنحو مختلف. فالبعض كانوا يقصدون إيديولوجيا معيّنة وقد ذكروا لها سلسلة من الخصائص والصفات. والبعض الآخر قصدوا إيديولوجيات أخرى فذكروا خصائصها، وكلٌّ منهم عمَّم الخصائص التي ذكرها على مطلق الإيديولوجيا. فصفة أنّ الإيديولوجيا تفسّر الكون تفسيرًا عقليًا مثلًا، قد تكون متوفّرةً في بعض الإيديولوجيات، أي إنّ بعض الإيديولوجيات قادرةً على تفسير الكون تفسيرًا عقليًا، وقد لا تكون إيديولوجيات أخرى قادرةً على ذلك أو ميّالةً إلى ذلك، وبالتالي فإنّ هذه الخاصيّة لا تصدق عليها. كما أنّ البعض ذكروا نقيض هذه الفكرة كسمة للإيديولوجيا فقالوا إنّ الإيديولوجيا تعطِّل العقل أساسًا! فالإيديولوجيا تمنح قوالب معيّنة وتشيع الدوجماطيقية وبالتالي لا تسمح لكم بالتفكير، بمعنى أنّكم لا تستطيعون التفكير والتحدّث حول العالم بصورة مستقلّة. أو يقولون إنّ الإيديولوجيا تُعنى فقط بالعلاقات الاجتماعية والممارسات العملية المصلحية، والفرد الهائم في الإيديولوجيا لا يفكّر طبعًا بحرّية، وليس هذا وحسب بل ولا يخوض في النقاشات الفكرية التأسيسية. فهل جميع الإيديولوجيات على هذه الشاكلة؟ أو قالوا: «تُعنى الإيديولوجيات بتفسير الماضي والحال والمستقبل في وقت واحد، فهي لديها برامجها وخططها للمستقبل»، وبتعبير آخر قالوا إنّ الإيديولوجيا عبارة عن مجموعة منظّمة من الأفكار تفسّر وتشرح الماضي والحاضر والمستقبل والبنى الفكرية التحتية للنظم الاجتماعية، ولها خططها للمستقبل. فما هي العلاقة بين هذا التعريف للإيديولوجيا وبهذه الخصائص مع التصوّر القائل بأنّ الإيديولوجيا تنتمي لفترة التأسيس والنضال والثورة وليس لديها أفكار لفترة العمل والتدبير والاستقرار والحكم؟ تلاحظون أنّ أحدهم يقول إنّ التوفّر على خطط للمستقبل جزء من الإيديولوجيا، فهي خطة عامة وشاملة لتفسير الكون والعلاقات الإنسانية. ويقول آخر: من خصائص الإيديولوجيا أنّها تنتمي لعهد التأسّس لا لعهد الاستقرار. ويقول البعض: الإيديولوجيا وسيلة للانحراف عن المبادئ الأخلاقية، والحال أنّ بعض الإيديولوجيات من قبيل الإيديولوجيا الإسلامية

قد تعمل على إشاعة الأخلاق وازدهارها. يمكن القول إنّ هذه التعاريف والخصائص المذكورة ليس أيّ منها تعريفًا عامًّا، وخصائص شاملة مستوعبة، لذا ينبغي بدل السؤال عن تعريف مطلق للإيديولوجيا ومطلق صفاتها، أن نطرح مثلًا السؤال التالي: «ما هي الإيديولوجيا الإسلامية؟ وما هي صفاتها؟»، وللمرحوم الدكتور بهشتي كتاب اسمه **خصائص الإيديولوجيا الإسلامية** لم يذكر فيه خصائص الإيديولوجيا أو خصائص الإيديولوجيا الدينية، إنّما تحدّث فيه حول خصائص الإيديولوجيا الإسلامية، ويلوح أنّه كان متفطّنًا إلى أنّ لكلّ إيديولوجيا خصائصها التي يجب تعدادها والتحدّث عنها. وفي حدود ما تسعفني به الذاكرة يشرح الشهيد بهشتي في ذلك الكتاب الرؤية الكونية والنظم الاجتماعية الإسلامية. ولا أروم القول إنّ الإيديولوجيات تتنافى مع بعضها بالمطلق، إنّما يمكن تسجيل خصائص وفاعليات إجمالية مشتركة بين الإيديولوجيات. وربّما جاز القول مثلًا إنّ جميع الإيديولوجيات مثالية ومبدئية وخالقة آمال وحاضّة على التحرّك والعمل، وكلّها فارزة للصفوف أي فارزة بين الصديق والعدو، وتشدّد على معرفة الأعداء ومقارعتهم. ترسم الإيديولوجيات في مقابلها جبهةً يجب أن تتركّز كراهية أتباعها نحو تلك الجبهة. وحيث إنّ الإيديولوجيات مثالية ومبدئية وصانعة إيمان فهي تدفع المؤمنين بها إلى الإيثار والتضحية ممّا لا يمكن اجتراحه في الظروف العادية، ولا يمكن أن تمنح الإنسان مثل هذه القدرة إلّا المحفزات والإيمان القائم على الإيديولوجيا؛ أو إنّ الإيديولوجيات تبعث على الوحدة وتضفي على أتباعها انسجامًا والتحامًا لا يوصف. ويمكن اعتبار هذه الخصائص والفاعليات من صفات الإيديولوجيات، وفي الوقت نفسه يجب تسامحًا تعميم هذا الحدّ من الاشتراك على جميع الإيديولوجيات.

سؤال

هل تسمح فضيلة الشيخ أن نذكر نقاطًا بشأن آراء بعض مفكّرينا حول الإيديولوجيا، أي أن نرى ما هي آراؤهم حول الإيديولوجيا وما التعريف الذي قدّموه للإيديولوجيا؟ تعلمون أنّ للمرحوم الدكتور شريعتي رؤيةً خاصّةً حول الإيديولوجيا، فهو يرى الإيديولوجيا علم العقيدة، ويذهب إلى أنّ الإيديولوجيا تعني نوع تصوّرات الإنسان بشأن القضايا ذات الصلة به، فهي تعبّر حتى عن نمط تصوّر الإنسان للمجتمع الذي يعيش فيه، ويطرح في موضع من المواضع تعريفًا يقول إنّ الإيديولوجيا رؤية ووعي يحمله الإنسان فيما يتّصل بنفسه ومكانته الطبقية وموقعه الاجتماعي ووضعه



الوطني ومصيره العالمي والتاريخي. أي إنّ الإيديولوجيا في الحقيقة هي ما يفسّر الموقع الطبقي للإنسان والموقع الاجتماعي للإنسان، بل وحتّى الفئة الاجتماعية للإنسان. وحسب التفسير الذي تقدّمه الإيديولوجيا لمكانة الإنسان الاجتماعية وموقعه الاجتماعي وفئته الاجتماعية، ترسم له مسؤوليّاته وحلوله واتّجاهاته ومواقفه الاجتماعية. تتحدّث الإيديولوجيا عن المبادئ والمُثُل الخاصّة عند الإنسان، وعليه فهي تقرّر له أخلاقًا وسلوكًا ونظامًا قيميًّا خاصًا. يرى المرحوم شريعتي الإيديولوجيا استمرارًا لغريزة الإنسان. فالرجاء التحدّث بعض الشيء عن آراء المرحوم الأستاذ مطهّري والدكتور شريعتي في هذا الباب.

جواب

كما أشرتم كان الأستاذ مطهّري والدكتور شريعتي من أوائل المفكّرين الذين تحدّثوا في بلادنا عن الإيديولوجيا. يرى الدكتور شريعتي الإيديولوجيا عبارةً عن نمط تصوّرات الإنسان ورؤيته ووعيه لكلّ ما له علاقة به، من شخصه هو وطبقته ومجتمعه وتاريخه وبلاده وانتمائه الوطني.

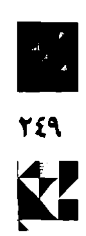
وبالرغم من الشبه الشكلّي الخفي بين تعريف المرحوم شريعتي والتصوّر الثاني للماركسية عن الإيديولوجيا، يلوح أنّ هناك عمومًا تناغمًا بين رؤية المرحوم الأستاذ مطهّري ورؤية الدكتور شريعتي حول هذا الموضوع، كما توجد مواطن افتراق واختلاف بينهما في هذا المضمار. يعتقد الدكتور شريعتي أنّ الإنسان لا يستطيع الكفاح من دون إيديولوجيا، فالإيديولوجيا هي سلاح المعركة، والإنسان لا يستطيع الوصول إلى الإنسانية وإلى ذاته من دون الصراع والمعركة، وإنّما سيبقى في هذه الحالة مغتربًا عن ذاته. فإذا أراد الإنسان العثور على ذاته يجب أن تكون له إيديولوجيا، والذي يروم أن تبقى له هويّة ينبغي عليه معرفة هويّته والعثور عليها ووجدانها، ومعرفة الهويّة هذه هي الإيديولوجيا. حينما يعرف الإنسان هويّته يكون قد تسلّح بالإيديولوجيا، وعندها يستطيع أن يقاتل في سبيلها. يقول الدكتور شريعتي وفقًا لهذه الرؤية إنّنا نحن مسلمون والإسلام أساس فكرنا، ويجب أن نصمّم مدرسةً مستقاةً من الإسلام تشتمل على العناصر الأربعة: معرفة العالم، وعلم الإنسان، وعلم التاريخ وفلسفته، وعلم الاجتماع. ومتى ما اتّخذنا مبنًى باعتباره معرفةً للعالم يشتمل على بحوث في



التوحيد (المبدأ والمعاد)، فسوف نقدّم تصوّرنا في عالم الإنسان على هذا المبنى والأساس نفسه، وسنطرح تبعًا لذلك معرفتنا للتاريخ وعلمنا للمجتمع ولأقليمنا الثقافي على الأساس نفسه طبعًا، وسوف نصرّ على مواقف محدّدة وواضحة، ونرسم حدودًا بيننا وبين التيّارات الفكرية الأخرى، وعندئذ تولد الإيديولوجيا. حينما نطرح علم اجتماع معيّن سيكون بمقدورنا رسم مجتمعنا المثالي المنشود، وعندما يكون لنا علمنا بالإنسان سيكون من الواضح ما هو الإنسان المثالي في تصوّرنا وما هو الإنسان الأرقى أو النموذجي أو الأسوة الذي ينبغي على الجميع أن يطبّقوا أنفسهم معه. ومن خلال ذلك يتاح للإنسان أن يكافح لأنّه يدرك ما هو المجتمع الذي ينشده وإلى أين يجب أن يصل. الإنسان الكامل والمثالي هو نموذج الكمال الإنساني، والمجتمع المثالي هو أرضية سعادة الإنسان. حينما تمنحنا الإيديولوجيا هذَين العنصرَين، فلن نستطيع التوقّف طبعًا، وحينئذ يتحوّل الإنسان تلقائيًا إلى عنصر مكافح ومجاهد في سبيل أن يجعل المجتمع على الشكل الذي يراه حسنًا وصالحًا ويجعل من أبناء البشر أناسًا متطابقين مع الكمال الذي يعرفه، وهذه هي خصوصية الإيديولوجيا وميزتها. فرؤية المرحوم شريعتي عن الإيديولوجيا هي نوع نظرة الإنسان ووعيه وتصوّراته لذاته ولكلّ ما يتعلّق به.

سؤال

خلاصة القول هي إنّ المرحوم شريعتي - كما يبدو - يعتقد بخصوص معالم الإيديولوجيا وخصوصًا الإيديولوجيا الإسلامية التي يتغيّاها هي أنّ الإيديولوجيا ترسم التوجّهات الاجتماعية، فهي تحدّد كيف يكون الإنسان إنسانًا، أي إنّها لا تكتفي بوصف جملة من حقائق عالم الوجود، إنّما ترسم النظام الاجتماعي وشكل حياة البشر. والسمة المهمّة الأخرى في الإيديولوجيا هي نظرتها النقدية للوضع القائم. والسمة المهمّة الأخرى التي يشدّد عليها المرحوم شريعتي ما تفرزه الإيديولوجيا من التزام ومسؤولية، وهذا هو الفرق الذي يراه بين العلم والإيديولوجيا، فعالم العلوم التجريبية أو الفيلسوف لا يطمح إلى أن يتقبّل الآخرون سلسلةً من الحقائق ويلتزمون بها، وإنّما أقصى ما يطمح إليه هو أن يفكّروا؛ والتفكير الذي لا تنبع المسؤولية من داخله لا يعتبر إيديولوجيا. لشريعتي بيانٌ عنوانه مشروع هندسة المذهب، وهو على جانب كبير من الأهمّية خصوصًا بالنسبة لشبابنا حاليًّا، إذ إنّنا نعيش في عصر تتوفّر فيه الكثير من



الإيديولوجيات التي تطرح مذاهب ومدارس متنوّعة، وهناك الكثير من الأسئلة تثار حول العالم والإنسان والمجتمع والتاريخ، وعلينا تحديد تصوّراتنا ومواقفنا الفكرية في هذه المجالات.

جواب

تأكيد الدكتور شريعتي على أنّنا يجب أن نطرح الدين بصورة منظّمة وبنيوية ومنقّحة وشفّافة يكتسب أهمّيته وضرورته من وجهَين: الوجه الأوّل هو أنّ هناك سلسلةً من الأسئلة الأساسية المعاصرة أمام جيل الشباب، ويجب أن تكون له إجابات واضحة حيال هذه الأسئلة، وعلينا أن نطرح هذه الإجابات الواضحة على الشباب من منطلق الدين، وعندئذ تتوفّر للشباب فرصة الاختيار والانتخاب، لأنّه سيعي الإسلام وعيًا شفّافًا فيختار ما بينه وبين المدارس والأفكار الأخرى اختيارًا واعيًا. والوجه الآخر لهذه الضرورة هي أنّنا نعيش عصرًا تكثر فيه الإيديولوجيات بأسماء وعناوين مختلفة، وتقف وراء أيّ فعل أو نشاط أو نتاج إيديولوجيا معيّنة. ومع أنّ عصرنا هو عصر الصناعة والتكنولوجيا، ولكن تختفي وراء كلّ تكنولوجيا إيديولوجيا. وإذا لم نعرض أركان مدرستنا وعناصرها وأفكارها وأصولها بنحو دقيق ومنقّح وهندسي وعضوي، فستتفاعل في أذهان الجيل الصاعد حالات الخلط والانتقائية، ولن يكون بمقدوره التمييز بين الذاتي والغريب، والقريب والأجنبي. فضلًا عن هاتَين النقطتَين، وحيث إنّ شريعتي عاش في ذروة الصراع ضدّ الحكم الشاهنشاهي وتكوين وظهور الثورة الإسلامية، فقد كان يعتقد - واعتقاده هذا صحيح - أنّنا يجب أن نعرض الجانب الملحمي والكفاحي والثوري والحماسي من الإسلام، وإذا لم يُعرض الإسلام على شكل إيديولوجيا، وإذا لم تُعرّف «المدرسة» بصورة دقيقة، فعلى ماذا سيتوكّأ جيلنا في كفاحه، وبأيّ سلاح سيمارس نضاله؟ لقد كان ثمّة مبدأ ركين لا يرقى إليه الشك هو أنّنا يجب أن نناضل لأنّ ثمة في البلاد نظامًا استبداديًّا هو النظام الشاهنشاهي؛ وهناك أيضًا بالمقاييس العالمية، النظام الإمبريالي ذو القطبَين الذي صنّف العالم إلى شطرَين أحدهما ماركسي والثاني غير ماركسي، لكنّه على العموم ذو ماهية وطبيعة وبنية واحدة، وعلى حد تعبير المرحوم مطهّري - وهو تعبير دقيق جدًّا - فإنّ اليسار واليمين، والشرق والغرب، والاشتراكية والرأسمالية شفرتان لمقصّ واحد، متقابلان ولكن مع بعضهما! والجيل الصاعد يجب أن يناضل ضد هذَين النظامَين لأنّهما مظهر





الاستبداد والاستعمار الحديث، والنضال بحاجة إلى سلاح. يعتقد الدكتور شريعتي أنّه من أجل تسليح هذا الجيل يتحتّم عرض هندسة واضحة للإسلام كمدرسة، ولا بدّ من أن نوضّح في إطار هذه المدرسة أمورًا عدّة: ما هو رأينا وموقفنا من العالم؟ ما هو موقفنا من الإنسان؟ وما هو موقفنا من التاريخ والتطوّرات التاريخية؟ وما هو موقفنا من المجتمع والتطوّرات الاجتماعية؟ إذ لو لم نتوفر على تعريف للمجتمع ومعرفته بالقوانين التي تسود المجتمع، وحينما لا نقدّم تعريفًا للتاريخ وتفسيرًا للعلل التي تسود حركة التاريخ، وحينما لا نطرح تعريفًا للإنسان وصورة للإنسان المثالي، وعندما لا نكون على معرفة بالعالم والوجود والحياة والمبدأ (الخالق) والمعاد، فلماذا نناضل وبماذا نناضل؟! لهذه الأسباب نراه يصرّ على أنّنا يجب أن نعرض هندسةً للمذهب، والإيديولوجيا هنا من وجهة نظر الدكتور شريعتي جزء من هندسة المذهب (المدرسة)، وليست هندسة المذهب كلّها. للمرحوم الأستاذ مطهّري وكذلك شريعتي بيانان أو ثلاثة للإيديولوجيا: أحيانًا، يعتبرانها المذهب برمّته، وأحيانًا يعتبرانها جزءًا من المذهب، ويرى الدكتور شريعتي أحيانًا أنّها مستقاة من المذهب، لذلك حينما يجري الكلام عن هندسة المذهب يرى شريعتي أنّ الإيديولوجيا جزء من المذهب أو هي منفصلة عنه. لكن في مواضع أخرى يطلق الإيديولوجيا الإسلامية على الرؤى الإسلامية الفلسفية العامّة، أي البنى التحتية الفكرية الإسلامية والتي تشمل الرؤية الكونية وعلم الإنسان. والمرحوم مطهّري كان يستخدم مفردة الإيديولوجيا أحيانًا بنحو مكافئ ومساوٍ للدين، ويرى أنّها أوامر المذهب ونواهيه، وهذا غير الرؤية الكونية والإيديولوجيا، والإيديولوجيا بدورها مجموعة الأوامر والنواهي التي تأخذ بيد الإنسان إلى التعالي والكمال.

حينما نعتبر المرحوم الأستاذ مطهّري رائد علم الكلام الجديد في إيران أو الشخص الذي أطلق القضايا الكلامية الجديدة في عصرنا فلأنّه ناقش مثل هذه الأمور. وكتاب **مقدّمة للرؤية الكونية** أوّل عمل في إيران المعاصرة يناقش القضايا الكلامية الجديدة بنحو منتظم. وقد وضع هذا الكتاب على أساس أنّ الرؤية الكونية الدينية شيء والإيديولوجيا الإسلامية شيء آخر. وليت المرحوم الجليل الأستاذ مطهّري الذي استطاع بتقديمه هذا الكتاب إطلاق مشروع جديد في أصول العقيدة وعلم الكلام، ليته كان قد توفّق لتدوين وتقديم كتاب منسجم آخر تحت عنوان «الإيديولوجيا الإسلامية»، ولكان بذلك قد طرح آراءً وبنيةً جديدةً بلا شك.



سؤال

يمكن النظر لتعبير «الإيديولوجيا الإسلامية» على معنيَين: الأول بمعنى الإيديولوجيا المستقاة من الإسلام والتي لا تساوي الإسلام ذاته. فبدل أن نصنع إيديولوجيا من الأصول والمبادئ التي طرحها ماركس، نصنع الإيديولوجيا من الإسلام أو أي دين آخر. هذا المعنى جدير بالتأمّل إلى حدّ ما، وأنا لا أتجرّأ على نسبة هذا المعنى للأستاذ مطهّري، لأنّه كان يعتقد أنّ الإيديولوجيا تقع إلى جانب الرؤية الكونية، ومجموعهما يكوّن المذهب أو المدرسة. أتصوّر أنّه كان يعتبر الإيديولوجيا جزءًا من الدين وليس شيئًا مستمدًّا من الدين. ما هي برأيكم مباني الإيديولوجيا الإسلامية من وجهة نظر المرحوم مطهّري؟

جواب

يقرّر مطهّري مبانٍ خاصةً للإيديولوجيا التي تطرح في المذهب، أشير فيما يلي باختصار إلى بعضها:

أوّلًا، موضوع الفطرة، إذ نعلم أنّه كان ذا إيمان راسخ بفكرة الفطرة، ويرى أنّ الفطرة هي أمّ القضايا الإسلامية.

ثانيًا، التقسيم الذي يقرّره لأنشطة الإنسان وأفعاله، فهو يصنّف أفعال الإنسان إلى شعبتَين: أفعال ذات طابع التذاذي يقوم بها الإنسان بدافع من الغريزة والتعويد، وأفعال ذات طابع تدبيري وهي الأفعال التي يقوم بها بحكم العقل والإرادة، وهي أفعال لا يمارسها الإنسان لمجرّد اكتساب اللذّة أو دفع الألم والعناء، إنّما يأخذ الإنسان بنظر الاعتبار في أفعاله التدبيرية اكتساب الكمال.

ثالثًا، مقولة العقل حيث كان يولي أهمّيةً بالغةً للعقل والتعقّل، ويعتقد أنّ بوسع العقل البشري أن يمارس دوره كمصدر في تبيين وتدبير القضايا ذات الصلة بالحياة الفردية والاجتماعية للأشخاص، واستقاء وعرض المشروع الحياتي العام من الشريعة. ومع أنّ العقل يستطيع البرمجة والتدبير في القضايا الجزئية، لكنّه لا يقدر على معالجة شؤون البشر كافّة بمفرده، إنّما الدين هو الذي باستطاعته تقديم نظرة عامة وخطط شاملة للوجود والحياة والعلاقات الإنسانية؛ والبرامج والخطط التي

نرسمها بمعونة العقل يجب أن تكون في إطار أصول الدين وضوابطه.

سؤال

فضيلة «الشيخ رشاد» لنناقش الآن لو سمحتم قضيةً: هل يمكن أساسًا أدلجة الدين أم لا؟ وحينما تطرح قضية أدلجة الدين فما هو المعنى أو المعاني المرادة منها أو ما هي التصوّرات التي يمكن اتّخاذها في هذا المجال؟ وما هو التصوّر الصحيح من بينها؟

البعض أخذوا أدلجة الدين بمعنى أن نرسم هندسة المذهب على أساس الدين كما قال المرحوم الدكتور شريعتي، أي إنّنا إذا منحنا المذهب هندسةً معيّنةً نكون قد أدلجنا الدين. وبعبارة أخرى إذا شرحنا الرؤية الكونية لمذهب من المذاهب، وعلم الإنسان وعلم الاجتماع فيه، وتصوّراته حول فلسفة التاريخ والإنسان المثالي والمجتمع المثالي نكون قد جعلنا الدين إيديولوجيا. هذا معنى من المعاني، وذكرنا أنّ المرحوم الدكتور شريعتي حينما أطلق هندسة المذهب ركّز على سبعة موضوعات أحدها الإيديولوجيا.

ونشاهد أحيانًا أنّ البعض يأخذ أدلجة الدين بمعنًى ظاهري يفيد أن نجعل الدين ذا بُعدٍ واحد، وأن نفصله عن باطنه بعد أن نكتفي بصورته الظاهرية القشرية ولا نأبه لباطنه ومحتواه.. هذا أيضًا معنى ذهب إليه البعض من أدلجة الدين.

وثمّة معنًى ثالث لوحظ في أعمال بعض الكتّاب ذوي الشأن والأهمّية، حيث قالوا إنّ أدلجة الدين معناها أن نحوّله إلى منهج دنيوي، فنستخرج من الدين مثلًا نظمًا اجتماعية وحقوقية واقتصادية وسياسية وثقافية، وإذا فعلنا هذا نكون قد أدلجنا الدين. أرجو منكم الآن التحدّث حول مفهوم أو مفاهيم أدلجة الدين، وما هو المعنى الذي نقصده أكثر من غيره حينما نتحدّث عن العلاقة بين الدين والإيديولوجيا؟

جواب

الإجابة الواضحة البيّنة للسؤال الذي طرحتموه ترتبط من جهة بأن نعرف ما هي



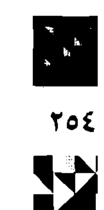
الإيديولوجيا؟ وبأن نوضّح من جهة ثانية ما هو الدين؟ وحينما نرصد العلاقة بين هذَين يتسنّى طرح افتراضات ووجوه مختلفة:

١ - إذا نظرنا للإيديولوجيا بمعناها الأولي الذي يعود للقرن الثامن عشر - الإيديولوجيا بمعنى علم الأفكار ومعرفتها - فلا يمكن أدلجة الدين، والدين والإيديولوجيا بهذا المعنى ليسا من سنخ واحد. فالدين أساسًا ليس علم أفكار، بل هو بحدّ ذاته فكرة أو مجموعة من الأفكار.

٢ - أحيانًا يُقصد من الأدلجة أن نفترض الدين إيديولوجيا طبقة، أو قومية، أو شعب، أو جماعة معيّنة - نظير ما يذهب إليه بعض الغربيّين عن مغالطة وبطريقة مغرضة، أو بعض العرب جهلًا وخطأً حين قالوا إنّ الإسلام دين شرقي أو عربي -. ليس الإسلام نظامًا فكريًّا خاصًا بطبقة أو شعب أو قومية أو عرق دون غيره، حتّى يتأدلج بهذا المعنى.

وعلى حدّ تعبير المرحوم مطهري لأنّ الإسلام يدعو إلى الفطرة، ويخاطب الفطرة، ويجعل الفطريات مادّةً لدعوته لذا لا يمكن أن ينحصر بطبقة أو حزب أو قومية أو عرق معيّن، إنّما هو دين يخاطب البشرية كلّها، وبالتالي فإنّ قوانينه ليست إقليمية أو جغرافية أو قومية أو عرقية، ولا يمكنها أن تكون كذلك، وربّما كانت العملية الوحيدة الممكنة في أدلجة الدين - بشيء من التسامح - هي مطابقة تلك القوانين مع الظروف، ولا نقول إطلاقًا إنّ الظروف جزء من الدين، إنّما نقول إنّ القوانين نفسها جزء من الدين ومن التعاليم الدينية، وما نقوم به هو أن نطبّق الكلّيات على الجزئيات بمعونة العقل والاجتهاد، وهذه هي المهمة الأساسية التي يتضلّع بها علماء الدين. وعلى حد تعبير المرحوم مطهّري فإنّ المهمة التي تُتوقع من الأنبياء في عصر البعثات تُتوقع من العلماء في عصر النهضات - لإدارة المجتمعات. وعلى العلماء مطابقة القوانين الدائمية الكاملة على الظروف الجارية المقطعية، وهذه المطابقة لا تعني العصرية والتوقيت والحالة الموقّتة والمرحلية والسطحية، إنّما يبقى عمق الدين لا مساس فيه، والدين متفرّع وعميق وذو مراتب ووجوه، ولكلّ وجه استخداماته في ظروف معيّنة. فالوجه النافع لظرف معيّن يستخدم طبعًا في ذلك الظرف، وهذا ليس استغلالًا ولا تسطيحًا للدين، ولا تقييدًا له في ظروف زمانية معينة.

٣ - قد يكون المراد من أدلجة الدين في بعض الأحيان إيجاد تنظيم أو حزب -



حزب له عنوانه أو من دون عنوان محدّد - واختزال الإسلام أو أيّ دين آخر وإدراجه في الإطار الضيّق والقالب المغلق لذلك الحزب أو التنظيم، فيكون الدين النظام الداخلي لذلك الحزب. نظير بعض التنظيمات التي ظهرت في القرن الأخير في إيران أو بعض البلدان الإسلامية وخصوصًا البلدان العربية. والتي ضغطت الإسلام واختزلته لتدسّه في نظامها الداخلي. أو نظير بعض الاتّجاهات التي شوهدت في بلدان أخرى من العالم وخصوصًا في أوروبا والتي تعاملت مع المسيحية بالطريقة نفسها، وربّما أمكن اعتبار عناوين من قبيل «الاشتراكية المسيحية» أو «الديمقراطية المسيحية» من هذا القبيل. هذا ضرب من أدلجة الدين، وهو المعنى الشائع اليوم تقريبًا للأدلجة. إنّه اختزال للدين وتمثيل بجسده بعد قتله، وهو طبعًا ليس بالمعنى الإيجابي المحبّذ.

٤ - قد تؤخذ أدلجة الدين أحيانًا بمعنى المساواة بين الدين والإيديولوجيا، واعتبار الدين إيديولوجيا. ففي المعاني السابقة يجري اختزال الدين وتضييقه من أجل إدراجه ودسّه في قمقم الإيديولوجيا، أمّا في هذا المعنى فيجري توسيع نطاق الإيديولوجيا إلى درجة مساواتها بالدين، فيكون الدين الدليل لرؤى الإنسان وميوله وأفعاله، وعندها سنعرّف الدين باعتباره جهازًا جامعًا يحتوي نظمًا معرفيةً، وأنطولوجيةً، وأنثروبولوجيةً، وحقوقيةً، وسياسيةً، واقتصاديةً، وثقافيةً، وتعاليمًا اجتماعيةً وفردية، وهو ما كان يقول به المرحوم الأستاذ مطهّري، والمرحوم الدكتور شريعتي حينما كان يسمّي الدين إيديولوجيا في بعض الأحيان، فقد كان مرادهما هذا المعنى، أي إنّهما كانا يريدان معنًى واسعًا للإيديولوجيا، وقد لا يكون هذا المعنى في غير محلّه أو غير مناسب. لذلك قد يقال أحيانًا الإيديولوجيا الدينية أو الإيديولوجيا الإسلامية، وكما أسلفنا فقد كان عنوان أحد كتب الشهيد المرحوم بهشتي: **خصائص الإيديولوجيا الإسلامية**. أعتقد أنّ المعاني الثلاثة الأولى ليست صائبةً تمامًا، إذ لا يمكن النظر للدين على أنّه «علم أفكار» أو «جهاز تفكير طبقة أو قومية أو عرق معيّن» أو «نظام داخلي لحزب أو تنظيم». يمكن للدين أن يقدّم منظومةً فلسفيةً أو معرفيةً معيّنة في مقابل سائر المنظومات الفكرية، وبوسعه هداية القوميات المختلفة، ويمكن أن تتقبّله الأعراق المتنوّعة، ويمكن أن يقدم توجيهاته لهذا الحزب أو ذاك التنظيم، كما بوسع جمعية معيّنة أن تقتبس نظامها الداخلي من الدين، بيد أنّ ذلك النظام الداخلي أو الإيديولوجيا المقتبسة من الدين ليست الدين كلّه، إذ لا يمكن للدين أن يتحوّل كلّه إلى نظام داخلي لحزب من الأحزاب، إنّما الدين فوق السلوكيات الحزبية والفئوية. على أنّ الدين والإسلام تحديدًا



يمكنه أن يعدّ إيديولوجيا بالمعنى الرابع للكلمة، فهو جهاز جامع شامل للرؤى والميول والأفعال، ودليل للأفكار والأعمال، واقتباس النظم الاجتماعية منه عملية لا إشكال فيها إطلاقًا، بل وضرورية ولازمة، لأنّ الدين لم يأت ليُترك على رفوف النسيان والتجاهل. وإنزال الدين إلى الساحة وإخراجه من زوايا العزلة لا يعني إطلاقًا تسطيحًا للدين. كما أنّ اعتبار الإيديولوجيا جزءًا من النظم الاجتماعية للدين أمر لا إشكال فيه، إنّه على الأقل «جَعْل مصطلح» و«لا محاشة في الاصطلاح» كما يقولون. بمعنى أنّه لو كان الإنسان بحاجة إلى رؤية كونية، وأخلاق، ونظم اجتماعية، وإذا كان بحاجة إلى مجموعة التعاليم والتوجيهات كي يناضل بواسطتها ويكتسب هويّته منها ويدافع عن نفسه بها، ويسعى بها في سبيل سعادته وكماله، وإذا أخذنا الإيديولوجيا بهذا المعنى، فيمكن استقاؤها من الدين، وبهذا المعنى فإنّ الدين يمنح الإنسان الإيديولوجيا، هذا مع أنّ إطلاق كلمة الإيديولوجيا على الدين بالمعنى الرابع المذكور، وكذلك استخدام هذه المفردة للتعبير عن الجانب الاجتماعي من الإسلام، وكذلك استقاء الإيديولوجيا من الدين ليس فيه أيّة إشكالات علمية وعقيدية، ولكن وبسبب التفاسير المتنوّعة والسلبية أحيانًا للإيديولوجيا وحيث إنّ كل مفردة حينما تتحوّل إلى مصطلح تكتسب في الأرضية الثقافية لمسقط رأسها معنًى ومبنًى وإحداثيات كثيرة «تُدرك ولا توصف» غير قابلة للانتقال. ففي ضوء هذا كلّه من الأفضل أن لا نستخدم مفردة الإيديولوجيا للتعبير عن المفاهيم الإسلامية، إذ كلّما حاولنا وجهدنا فقد لا ننجح في التحرّر من شبهاتها ومحتواها السلبي، فتنسحب التصوّرات السلبية للإيديولوجيا على الدين. وللدين استخداماته الإيديولوجية - بالمعنى الصحيح للكلمة - لكنّه لا يتلخّص في الإيديولوجيا إذ لا يمكن صبّ البحر في كوز، كما لا ينبغي اللجوء إلى التمييز بين أركان الدين وأضلاعه. التديّن المعتدل والشامل يحتوي تلقائيًا على الخصوصية الإيديولوجية، أي مع أنّه أوسع من الإيديولوجيا لكنّه يمارس في الوقت ذاته الدور الإيجابي للإيديولوجيا السليمة، ويغني المرء عن اللجوء للإيديولوجيات الهشّة الزائلة. أن تكون للدين استخدامات إيديولوجية لا يعني عروض العوارض الإيديولوجية على الدين. فأن يحتوي هذا الدين أو ذاك على إيديولوجيا معناه أنّ هذا الدين بوسعه النهوض بمهمّات الإيديولوجيا ودورها، وكلّ ما يمكن توقّعه من صفات إيجابية للإيديولوجيا البنّاءة يمكن أن نتوقّعه من الدين. فإذا كانت الإيديولوجيا سببًا في الإيمان فالدين أيضًا سبب في الإيمان، وإذا كانت الإيديولوجيا باعثة على الحركة والعمل فالدين كذلك. وإذا كانت الإيديولوجيا مصدر



أمل وتفاؤل فالدين أيضًا مصدر أمل، وإذا كانت الإيديولوجيا توفّر الهدف للإنسان فالدين يوفّره للإنسان أيضًا، وإذا كانت الإيديولوجيا تجعل الأمور شفّافةً واضحةً وتنقذ الإنسان من الحيرة كان الدين كذلك، وإذا كان من شأن الإيديولوجيا أن تحضّ الإنسان على السير نحو مبادئه وأهدافه وترسم له مستقبله كان للدين الشأن نفسه، وإذا كان من مهمّة الإيديولوجيا عرضُ جملة من القيم والمبادئ يجب على الإنسان التضحية من أجلها وتستحقّ أن يضحّي من أجلها ويقدّم نفسه قربانًا لها، فإنّ في الدين مثل هذه الخصوصية أيضًا. إذن، لو كان المراد أن نتوقّع الآثار والصفات الإيجابية والإنسانية والبنّاءة والتكاملية للإيديولوجيا من الدين، ونبحث في الدين عن مثل هذه الأمور والمحفّزات، وهذا هو معنى أدلجة الدين - بل كون الدين إيديولوجيا - أعتقد أنّه لا إشكال في ذلك إطلاقًا. للدين فاعلية إيديولوجية وهذه حقيقة واقعة، ولسنا مخوّلين أن نغيّر هذه الحقيقة، والتاريخ أيضًا يشهد دومًا أنّ الدين كان له في حياة البشر أدوار بنّاءة إيجابية، وهذا ليس عيبًا في الدين أو الإيديولوجيا إنّما هو ميزتهما، ولا يتنافى أبدًا مع عمق الدين وسعته وشموليّته وخلوده. ويمكن للدين أن تكون له أبعاد متنوّعة، وأن تبرز أبعاده واستخداماته بما يتناسب والظروف. طبعًا، في حين الجهاد يمارسُ الدينُ دور السلاح، وعند الدفاع يتحوّل الدين إلى خندق للدفاع عن الهويّة والثقافة، وهذا ما حدث في التاريخ وهو ليس عيبًا في الدين إنّما هو من محاسنه ومميّزاته.

سؤال

فالنقطة المهمة هي أن ننظر ما هو تعريفنا للدين؟ وكيف نفهم هدف الدين وغايته الأصلية؟ وكيف نعرّف الإيديولوجيا؟ والأهمّ من هذا كلّه ما هي الصفات التي نقررها للإيديولوجيا؟ عندئذ نصدر أحكامنا بخصوص العلاقة بين الدين والإيديولوجيا، وإلّا لن نستطيع تقديم نقاش دقيق حول العلاقة بين الدين والإيديولوجيا. ينبغي أن نوضّح أوّلًا ماذا نقصد من الإيديولوجيا، أو أيّة مصاديق للإيديولوجيا نرمي إليها، لنقرّر بعد ذلك طبيعة العلاقة بين الدين والإيديولوجيا.

جواب

نعم، ذكرنا في مطلع الحوار أنّ ثمّة صفات عديدة ذكرت للإيديولوجيات، فقيل



مثلًا: تعمل الإيديولوجيات بمثابة الدليل والإطار، أي إنّها توضّح ما الذي يجب أن يقوم به الفرد وما الذي يجب أن لا يقوم به. الإيديولوجيات ترسم المواقف والسلوك الاجتماعي للإنسان إلى درجة أنّها تفرض عليه أحيانًا الثورة ضد طبقة معيّنة!

السمة الأخرى التي تتّصف بها الإيديولوجيات هي الوضوح والشفافية العالية التي تشبه الزلال. ولا نرى في الإيديولوجيات حوارات فلسفية وجدلًا علميًا، إذ حينما يُراد للأفراد أن يتصرّفوا وفق نظام داخلي حزبي فلن يبقى مجال للجدل الفلسفي والشكوك الفكرية. الخصوصية الأخرى في الإيديولوجيات هي طبيعتها الانتقائية، فهي تهتمّ ببعض الأمور ولا تكترث لأمور أخرى. والسمة التالية للإيديولوجيات هي اصطناعها للأعداء ومقارعتها لهم، بل إنّ مقارعة العدو يعدّ مبدأً في الإيديولوجيات. والسمة الخامسة التي تذكر هي أنّ الإيديولوجيات لا تنشد الحقيقة بل تتغيّا الحركة والحضّ على الحركة. فالحضّ على التحرّك يعدّ مبدأً في الإيديولوجيا. والسمة الأخرى التي تسجّل هي أنّ الإيديولوجيات تتعلّق بمرحلة التأسيس وليس بمرحلة الاستقرار، فيمكن بالإيديولوجيا إشعال ثورة، وحينما نثور لا نستطيع الإبقاء على المجتمع في حالة ثورة. وعلى حد تعبير شريعتي: «في فترة الاستقرار تتحوّل النهضة إلى مؤسسة، ويهبط الحماس والمشاعر الثورية لدى الشعب، فيميل إلى السكون والسكوت، ويتّجه الناس إلى حيواتهم ومعيشتهم، وعندئذ «يتحوّل الدم إلى ترياق» على حد تعبير البعض»، وهنا تفقد الإيديولوجيات صفاتها البنّاءة. والسمة الأخرى للإيديولوجيا أنّها بحاجة إلى مفسّرين رسميّين، إذ إنّ هدف الإيديولوجيا هو التأشير على الطريق وأن تكون دليل عمل، ولا بدّ من أشخاص يحدّدون الأهداف ويدلّون على الطريق.

ثمة نقطة سبق أن أشرنا إليها وأودّ التشديد عليها لأهمّيتها هي أنّ هذه الخصائص التي ذكرناها في هذا الحوار، والنقاط الأخرى التي ذكرها الغير، من أين وكيف جاءت؟ هل يتسنّى القول إنّها من اللوازم الذاتية لكلّ نوع من أنواع الإيديولوجيا؟ أم إنّ المفكّرين وعلماء الاجتماع والسياسة حينما ذكروا هذه الخصائص أو بعضها قصدوا إيديولوجيا بحدّ ذاتها؟ مثلًا حينما تثير هانا آرنت في كتابها قضية صفات الإيديولوجيا، هل تتحدّث عن مطلق الإيديولوجيا أم تقصد إيديولوجيا خاصة، وتذكر صفات الإيديولوجيا في ضوء تلك الإيديولوجيا الخاصة؟ أعتقد أوّلًا: إنّ ما يرمي إليه البعض هو إيديولوجيا معيّنة أو اثنتان أو ثلاث يستخرجون سماتها وينسبونها للإيديولوجيات كلّها.



ثانيًا، بعض الصفات والسمات المذكورة تتناقض مع صفات أخرى، ولا يمكن لهذه وتلك أن تكون من مصدر واحد، وفي هذا دليل على أنّ هذه الصفات المختلفة إنما هي لإيديولوجيات مختلفة. وما قام به البعض هو جمع خصائص متنوّعة لإيديولوجيات متنوّعة، وإطلاقها على أنّها مجموعة خصائص الإيديولوجيات على نحو الإطلاق! والحال أنّ إطلاق مفردة الإيديولوجيا على بعض المذاهب لا يصحّ إلّا من باب الاشتراك اللفظي، فالإيديولوجيات غير متساوية، بل وليست من فصيل واحد، وإصدار الأحكام في هذا الباب بحاجة إلى معرفة للإيديولوجيات وتصنيفها.

ثالثاً، الذين أطلقوا هذه الصفات والخصائص لم يتنبّهوا إلى أنّ الكثير من هذه الصفات تنطبق على التيارات والاتّجاهات المناهضة للإيديولوجيا. وتلك التيارات ستكون عندها ضربًا من الإيديولوجيا! الليبرالية مثلًا - وهي منافسة للتفكير الإيديولوجي - والعلمانية التي لا تتأقلم مع الدين والسلوك الإيديولوجي، تتفوّقان على الإيديولوجيات بأضعاف في قاطعيّتهما وجزمهما وعدم تقبّلهما للمنافسين وضيق نظرهما وإقصائهما للآخر.

رابعًا، استغلال الدين ظاهرة كانت شائعةً على مرّ التاريخ، فما هو المفهوم المقدّس الذي لم يجر استغلاله على مدى التاريخ؟ مثلًا، إذا جرى تسطيح الدين عبر استغلاله وشرحه بصورة سيّئة، أو التركيز على جانب واحد من الدين أو خلع الصفات السلبية للإيديولوجيا عليه، فهل يجوز لنا القول بعدم أدلجة الدين وسلب الصفات الإيجابية للإيديولوجيات عن الدين؟ أو إذا قال قائل إنّني أروم أدلجة الدين أو تقديم إيديولوجيا دينية، فهل سيكون قصده تسطيح الدين؟ إذا كان المرحوم الدكتور شريعتي والمرحوم الشهيد بهشتي أو المرحوم الأستاذ مطهّري قد أثاروا فكرة الإيديولوجيا الدينية فهل يتسنّى القول إنّهم أرادوا تسطيح الدين أيضًا أو إفراغه من محتواه؟!

خامسًا، يتعيّن التنبّه إلى أنّ في الإسلام آليّات تحول تلقائيًا دون تنامي بعض الصفات السلبية للإيديولوجيا، إلّا إذا زالت إسلامية الإسلام وانقلبت ماهيته، إذ إنّ طبيعة الإسلام تتعارض مع بعض الصفات ومنها مثلًا أنّ الإيديولوجيا تفرض الجبر وتصادر الاختيار، فالإنسان حينما يتموضع في إطارٍ وأرضيةِ إيديولوجيا معيّنة سيُسلب اختياره وتأخذه الإيديولوجيا لأيّ اتّجاه شاءت. وهذه حالة لا تصدق على الإسلام، فأصل الإسلام ملازم لحرّية التفكير وتحمّل المسؤولية والاعتدال. وإذا بقيت الإسلامية





بقيت حالة تحمّل المسؤولية وتقبّل التكليف، والعيش بطريقة الإجبار بعيد عن أصل الإسلام.

سادسًا، إنّه لمن عدم الدقّة سحب الإشكالات النابعة من الإنسان وغرائزه وطبيعته أو النواقص التي تنسب إلى عالم السياسة والحكم وطبيعة السلطة على الإيديولوجيا. وحينما يستغل الإنسان الإيديولوجيا أحيانًا، فلن يبرّر ذلك التشكيكَ بأصل الإيديولوجيا ومطلقها. وحينما يعمل الإنسان مستعينًا بالإيديولوجيا والجهاد، ويتولّى السلطة ثمّ يحاول تبرير ممارساته للبقاء في السلطة إلى حدّ أنّ الإيديولوجيا تتحوّل إلى أداة لتبرير القيم السلبية، فهذا ليس من ذنب الإيديولوجيا، ولا يمكن نسبة ممارسات الفرد للإيديولوجيا أو على الأقل لكل إيديولوجيا، إنّما الذنب هنا ذنب الإنسان وهذه من خصائص السلطة. وأن يقال مثلًا: «الإيديولوجيا تبيح الوسائل»، والغاية في الإيديولوجيا تبرّر الوسيلة، وأنّ الماركسيّين أطلقوا هذه العبارة كقاعدة، فهذا لا يمكن أن يكون من صفات وخصائص الإيديولوجيات كلّها. وبالنظر لذاتيات الدين أو ذاتيات الإسلام، لا يمكن للكثير من الخصائص أو التبعات السلبية أن تحصل أساسًا. فالدين قائم على أساس القيم المعنوية والروحية، وملاك الفضيلة فيه هو التقوى، والعدالة فيه هدف ومبدأ سام، لذا لا يمكن للإيديولوجيا الدينية أو الدين الإيديولوجي أن يبرّر الظلم، أو يمارس الظلم باسم العدالة، إنّما هو الإنسان الذي يقوم بهذه السلبيات كلّها، أي الإنسان الذي يعتبر نفسه مسلمًا أو من أتباع الإيديولوجيا الدينية، أو الإنسان الذي كان مجاهدًا مناضلًا وتولّى السلطة الآن – والسلطة تبعث على الغرور والاستكبار، والاستكبار يدعو إلى النخوة والأنانية وحبّ الذات –، فراح يسحق الحقّ بأقدامه. أنانية الإنسان أو غريزة حبّ السلطة عنده تدفعه إلى تبرير كلّ فعاله القبيحة، وتبرير الممارسات السلبية السيئة لعصابته وجماعته. هذه أمور تعود للخصال والصفات الذميمة عند الإنسان، ولا صلة لها بالدين والإيديولوجيا. حتّى لو لم يكن الإنسان ملتزمًا بإيديولوجيا يمكنه أن يكون سلبيًا هكذا، وربّما إذا انخفضت درجة التزام الإنسان بالدين وحبّه له سيفعل هذه السلبيات كلّها.

على كلّ حال، أن ننتقي السمات السلبية لبعض الإيديولوجيات ونضعها بجوار بعضها ونعدّها فتكون فجأةً عشر صفات أو عشرين صفة، ثم نقول كل ما يصبح إيديولوجيًا سيتّصف بهذه الصفات الذميمة كلّها، فهذا خطأ كبير. قد تكون هذه صفات بعض الإيديولوجيات، وربّما صدقت مجموعة من الصفات على إيديولوجيا معيّنة أو عديدة،



ولا تنطبق الصفات جميعها على الإيديولوجيات جميعها، والاستخدام الإيديولوجي للدين لا يؤدّي إطلاقًا إلى ظهور صفات الإيديولوجيات الأخرى في الإسلام.

وبالتالي، لا يمكن للإنسان أن يبقى بلا إيديولوجيا ولا يمكن للدين أن يبقى بمعزل عن الاستخدام الإيديولوجي، وإلّا كان الدين على الهامش من الحياة ومجموعةً من الأخيلة والغراميات الحسنة المفيدة لقلب الإنسان ليس إلّا! وهو ما يقترحه بعض علماء الكلام الجديد في الغرب، ويدّعيه فريق من الكتّاب المعاصرين في إيران: «الإيمان بالأمر القدسي»! إنّه شيء وهمي غير قابل للمعرفة وغير مُعيّن، وممكن الانطباق على كلّ شيء، وهو طبعًا ليس بدين.

على كلّ حال، يعرضون تعريفًا سيئًا للدين، وتعريفًا سيّئًا للإيديولوجيا، ثم يزاوجون بين هذا وذاك ويجعلونهما أشدّ سوءًا، ثم يقولون: ينبغي عدم أدلجة الدين!

سؤال

حول قولكم إنّ الدين إذا لم يكن له استخدام إيديولوجي فسوف يركن لزوايا العزلة ويبقى على هامش الحياة، ويبتعد على متن المجتمع، وهذه حالة غير مفيدة للدين على الإطلاق، بل ولها آثار وتبعات شديدة الضرر على المجتمع والإنسان، وتعرّض للبعض في هذا المضمار شبهات وإشكالات، فهل يمكن معالجة هذه الإشكالات والشبهات أم لا؟ البعض شدّد على أنّنا إذا أردنا أدلجة الدين فهذه العملية غير متاحة إلّا إذا راجعنا كتاب اللّه ووجدنا فيه منظومةً فكريةً مدوّنة، والحال أنّنا حينما نراجع القرآن الكريم لا نجد مثل هذه المنظومة المدوّنة؛ حبّذا لو تحدّثتم عن هذه النقطة بالذات.

جواب

ليس القرآن كتابًا بشريًّا مكتوبًا على سياق الكتابات البشرية، أسلوب تدوين القرآن وسرده من خصائصه الإعجازية. وإذا كان هؤلاء يطلبون منظومةً تشبه المنظومات البسيطة الواضحة التي يضعها البشر، فلن يجدوها في القرآن الكريم. فللقرآن نظامه المعقّد، لكنّه نظام متين جدًّا ويمكن ملامسته والوصول إليه. وهذا الأسلوب في



نظام القرآن من أسباب عمقه وسعته اللامتناهية، وهو ما يسمح للإنسان باغتراف هذه الأفكار المتجددة دومًا كلّها من القرآن الكريم على امتداد التاريخ. سور القرآن مترابطة مع بعضها، وآياته متناسجة ومعانيه متعاضدة. وأعتقد أنّ مصدر مثل هذه الإشكالات إمّا الجهل أو الجحود. حينما يقولون: الدين مسكون بالأسرار! وعمق الدين وحقيقته ممّا لا يمكن الوصول إليه! وإنّنا لن نبلغ جوهر الدين مهما حاولنا ذلك! إذا سلّمنا لهذه القبليات فمن الطبيعي أن يتعذّر استقاء إيديولوجيا من الدين، ولا يمكن أن يكون للدين استخدام إيديولوجي. ومن غير الواضح ما هو البرهان أو الدليل الذي يعتصم به من يقول إنّ الدين مثير للحيرة! مهمّة الدين هي الهداية، ولم يأت الدين ليملأ الإنسان بالحيرة، إنّما جاء لينبّه الإنسان. وحينما تكون مهمّة الدين هداية الإنسان يكون له بشكل تلقائي استخدام إيديولوجي. ومن جملة إيجابيات الإيديولوجيا أنّها توجّه المجتمع وتمنحه الاتّجاه الذي يسير فيه، وكذلك هو الدين. بخلاف الآيات القرآنية الصريحة أن نقول إنّ الدين يبعث على الحيرة. الإسلام دين، والدين ذاته يقول إنّني بيان وتبيان ونور.. الدين نفسه يقول إنّني جئت من أجل الهداية. القرآن يهدي الإنسان لأوضح السبل وأقومها.. إنّه بيان وتبيان. إنّها نسبة غير صائبة ننسبها للدين، وتفسير وتأويل غير صحيح نجترحه بحقّ الدين. يقولون إنّ الدين يبعث على الحيرة والإيديولوجيا شفّافة واضحة تمنح الإنسان والمجتمع اتّجاهًا معيّنًا، لذلك لا يمكن للدين أن يستخدم بطريقة إيديولوجية. أو يقولون إنّ الدين غير مدوّن. ما الذي يقصدونه هنا بالتدوين؟ هل يجب أن يكون للقرآن كما هو حال الكتب البشرية: الفصل الأول، والثاني، والثالث، و...؟ هل يجب أن يشتمل على أبواب في الرؤية الكونية، والأحكام، والحقوق، والأخلاق؟ إذا كان هذا هو المقصود، نعم، الدين غير مدوّن! الشيء الدارج اليوم كمنهج بشري ويمكن أن يتغيّر في يوم آخر لا يمكن اتخاذه ملاكًا أصيلًا ثابتًا، وقياس القرآن على أساسه لتكون النتيجة أنّ القرآن مدوّن أو غير مدوّن! أضف إلى ذلك أنّ عدم تنظيم النص الديني على الطريقة البشرية لا يعني عدم تنقيح الدين. فعدم تدوين وعدم تبويب النص الديني لا يعني غموض أصل الدين. فقد تكون لدينا مجموعة من الدساتير الواضحة لكنّها ليست على الترتيب المألوف. والتفصيل والتبويب المألوف لدينا والذي تعوّدنا عليه ليس دائميًا، وينبغي عدم التصوّر بأنّه كان هكذا منذ القدم وسيبقى هكذا إلى الأبد. الدين منقّح، والشاهد على ذلك أنّه كان منذ صدر الإسلام وفي حياة الرسول صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ وإلى اليوم أداةً



لجهاد الناس ونضالهم، حيث دافعوا عن أنفسهم في ظلّه، وأقاموا أنظمة الحكم في ظلّه، وتربّت الشخصيات المتكاملة في ظلّ الدين وبفضل التعاليم الدينية، وهكذا كان الحال في جميع العصور. وبمجرّد أن مارس الدين دور أدوات الكفاح وسلاح الهداية وأطلق كلامًا واضحًا فهو خير دليل على إمكانه وصحّته. وبخصوص ما يقوله الدكتور شريعتي حول هندسة المذهب من أنّنا يجب أن تكون لنا آراؤنا الواضحة بشأن الرؤية الكونية، وعلم الاجتماع، وفلسفة التاريخ، وعلم الإنسان، لو سألتم اليوم حتّى عوام المسلمين عن هذه المجالات لكان لديهم آراؤهم الواضحة في حدود معارفهم؛ وبالطبع فإنّ كلام عامّة الناس يختلف عن كلام علماء الدين. وبوسع علماء الدين أن يتحدّثوا عن هذه المجالات بأفكار أوضح وأكثر تنقيحًا وأكمل وأعمق، على أنّ العوام بدورهم يتكلّمون كلامًا غير منقّح. فمن أين جاء العلماء والعوام بهذا كلّه؟ جاؤوا به من الدين. إذن، توجيه تهمة بثّ الحيرة ضد الدين إنّما هي جعله «لادينًا».

يدرسون موضوع العلاقة بين الدين والإيديولوجيا على أساس مبانٍ ومبادئ وقبليات خاطئة، ويحصلون على نتائج خاطئة. يقولون إنّ الدين يُعنى بالآخرة ويدور حول محورها، لذلك لا ينسجم مع الإيديولوجيا التي هي دنيوية! هذا الكلام خاطئ أساسًا. لا تفريق في الثقافة الإسلامية بين الدنيا والآخرة. كلّا، الدين دنيوي وأخروي في الوقت نفسه. طبعًا، الدين دنيوي بالمعنى الإيجابي للكلمة وليس بالمعنى السلبي، فالدين الذي لا يقدّم برامج ومناهج للدنيا ولا يطرح أوامره ونواهيه في هذه الدار، لا يمكنه في الآخرة، ويجب أن لا يمكنه، أن يحاسبني ويقرّر لي عقابًا وثوابًا.

سؤال

كما ذكرتم، لو سلّمنا أنّ في القرآن الكريم رؤية كونية وأحكامًا وقيمًا خاصة، فسيكون هذا دليلًا على أنّ للدين قالبًا خاصًّا. النقطة التالية هي أن وجود قالب للدين لا يعني سطحية الدين، حتّى نقول: بما أنّ للدين قالبًا فهو سطحي. إذ بما أنّ تعاليم الدين وقضاياه ذات بطون وأعماق بعيدة الغور فأن يكون له قالب معيّن لا يعني بحال من الأحوال أنّه سطحي. يخال البعض أنّنا إذا رسمنا للدين قالبًا فلن تعود له أعماق وطبقات عميقة. المسألة الأخرى التي تطرح هي أنّنا إذا قلنا إنّ في القرآن الكريم مفاهيمًا عميقةً واقعيةً، ومحكمًا ومتشابهًا، وتناقشنا حول مفاهيم من قبيل الجبر



والاختيار، والمبدأ والمعاد، نكون في الواقع قد أدلجنا الدين؛ وحول هذا الجانب أيضًا نودّ أن تدلوا ببعض الإيضاحات.

جواب

هذه أشياء عامية تطرح في لبوس المواقف العلمية. وأعتقد أنّ هذه الادّعاءات لها أسبابها الاجتماعية والسياسية والشخصية والنفسية قبل أن تكون لها أدلّتها العلمية. كأن يكون ثمة شخص على علاقة سيّئة بالحكومة الدينية أو الحكّام الدينيين فيشكّك في أصل الحكومة الدينية. يقولون أحيانًا: أدلجة الدين تؤدّي إلى تسطيح الدين، ويقولون أحيانًا: طرح القضايا الدقيقة والعميقة عملية تؤدلج الدين! والسبب هو معارضتهم للاستخدامات الحيوية والبنّاءة للدين، وهم يتذرّعون بهذه الذريعة أو تلك. طبعًا، يجب أن أضيف أنّ هذه الهموم قد تكون صادقةً أحيانًا وإيجابية، لكنّ التصوّرات والنتائج التي تتمخّض عنها خاطئة. لنلخّص الكلام لو سمحتم ونقول؛ أعتقد أنّ قضية التعارض بين الدين والإيديولوجيا، والحكم بعدم صواب أدلجة الدين يعود إلى واحد من خمسة أخطاء:

١ – إمّا أن نمعنن الدين بصورة سيّئة فنرى أنّ مثل هذا الدين لا يمكن أن يستخدم استخدامًا إيديولوجيًا.

٢ – أو تكون لنا تصوّراتنا وتوقّعاتنا الخاصة عن الإيديولوجيا كالمعاني الكلاسيكية المشهورة للإيديولوجيا، فنخال الإيديولوجيا نظامًا داخليًا لطبقة معيّنة أو حزب، وليس من الصحيح توقّع الإيديولوجيا من الدين بهذا المعنى، لأنّه سوف يتحوّل إلى شيء سطحي وعصري.

٣ – أو أن نعمّم الصفات العارضة أو الذاتية لبعض الإيديولوجيات أو السمات السلبية لبعض الإيديولوجيات على جميع الإيديولوجيات، فنستنتج أنّه يجب عدم أدلجة الدين.

٤ – أحيانًا؛ قد ننسب للإيديولوجيا أو الدين سمات الإنسان أو السياسة أو السلطة. فالإنسان قد يكون ذات يوم مناضلًا مناصرًا للحرّية والعدالة، ويكون في يوم آخر ظالمًا عدوًّا للحرّية والعدالة. فالنفس الأمّارة بالسوء وطبيعة السلطة من أسباب



التغيير والتبديل وليس الدين والإيديولوجيا. النفس الأمّارة بالسوء وجشع البشر هو السبب في أن يقف الإنسان ضدّ حرّيات الناس بعد ما كان مناضلًا من أجلها. هذا ليس عيب الإيديولوجيا، ولا عيب النضال، وهو إشكال لا يعود على الثورة ولا على الفرد، إنّما هي خصلة بشريّة تتسبب في هذا الوضع، أو إنّها مقتضى السلطة والسياسة، وليست مقتضى الإيديولوجيا أو الدين.

٥ - الخطأ الخامس هو أنّنا أحيانًا نعتبر بعض الصفات الإيجابية القيّمة سلبيةً سيّئة، ثمّ نقول: إذا استخدم الدين استخدامًا إيديولوجيًا فسوف تترتّب عليه هذه الآثار وهذا ليس لصالح الدين. الإيديولوجيا تحضُّ على الحركة والعمل والإيمان والأمل والسكينة ومقارعة العدو والاصطفاف والنظام وترسم الأهداف والمبادئ.. هذه صفات إيجابية في الإيديولوجيا، فما المانع من أن يكتسبها الدين - إنْ لم تكن فيه بالذات - عن طريق أدلجته؟

شكر

شكرًا لكم على حضوركم في جلسة الحوار الفكري هذه، وإجابتكم عن أسئلة البرنامج.

الديمقراطية القدسية

يتألّف كتاب **الديمقراطية القدسية** من مجموعة مقالات قدّمها المؤلّف في محافل علميّة مختلفة، يجمع بينها تناسبُ وضعها في سياقٍ متّحدٍ يخدم الهدف الأساس للكتاب، وتم ضبطها وتهذيبها بما يخدم هذا الهدف؛ وهو تقديم نظرية "الديمقراطية القدسية" كشكلٍ محبّذٍ ومنتخبٍ من قبل كاتب السطور بشأن النظامٍ السياسي والحكومي المتحتّم اعتماده.

تضطلع بحوث الكتاب الأولى بعرض ونقد الأرضية والبنى التحتية الفلسفية والكلامية للعلمانية، وتتطرّق البحوث الوسيطة والأخيرة فيه لإيضاح العلاقة بين الدين وبعض المقولات السياسية، والإنسانية، والعصرية - كالديمقراطية، والدولة، والحرية، والمداراة، والتنمية، والعقلانية، والإيديولوجيا - مضافًا إلى تقديم النموذج والتصوّر الإسلامي في هذه الميادين. أملًا بأن يقدّم الكتاب بطرحه هذا تأسيسًا علميًّا جادًّا يفتح أفقًا جديدًا لطروحات الفكر السياسي الإسلامي.

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah